N° 5 1939 Mai

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

DU SENS ET DE LA FIN DU MARIAGE

Réponse du Dr Herbert Doms,
Dozent à l'Université de Breslau au R. P. Boigelot (1).

NOTE DE LA RÉDACTION.

D'accord avec la Direction de la Nouvelle Revue Théologique, le P. Boigelot a offert au Dr Doms d'exprimer ici ses remarques éventuelles sur l'article qui avait été consacré à son livre. Nous publions ci-dessous la réponse du Dr Doms, et, ensuite, celle du P. Boigelot. Il a été entendu entre les deux auteurs et la Direction qu'après cette double mise au point la discussion serait close.

Dans le numéro de janvier 1939 de la N.R.Th., le R. P. Boigelot, S. I., a fait une critique très détaillée de mon livre « Vom Sinn und Zweck der Ehe ». Je suis extrêmement reconnaissant au Père Boigelot de l'ampleur et de la franchise avec laquelle il parle de mon livre. Aux plus grands éloges il joint de graves reproches à l'adresse de celui-ci. Il est vrai que le Père Boigelot ne rejette aucune des thèses fondamentales de mon livre, et veut les voir incorporées comme de nouvelles acquisitions à la science théologique ; mais il juge leur portée d'une autre façon que moi, et il ne se montre pas disposé à admettre les corrections aux théories régnantes que je trouve nécessaires. Ce n'est donc pas à proprement parler de la défense de mes idées qu'il s'agit dans cette réponse. Le Père Boigelot croit surtout constater dans le livre plusieurs grandes lacunes, suite selon lui d'un manque de compréhension chez l'auteur pour de grands domaines de valeurs dans le mariage et pour des questions connexes, de sorte que les reproches adressés au livre touchent aussi soit

(1) Aux citations de la traduction française de mon livre est ajoutée entre guillemets la pagination de l'original allemand. Les citations de la critique du R. P. Boigelot, S. I., sont marquées par le signe Cr. = Critique.

implicitement, soit explicitement l'auteur même. De plus, ma conception du primat du but du mariage, la procréation, est faussement présentée. Si ces remarques du Père Boigelot étaient fondées dans toute leur étendue, le livre ne pourrait qu'à grand peine échapper au reproche de n'être pas sans danger dans sa tendance, et la personne de l'auteur semblerait n'être pas qualifiée sous tous les rapports pour sa tâche.

L'auteur se sent donc obligé de répondre à la critique du Père Boigelot. Il croit que cette réponse ne servira pas seulement à mieux faire comprendre son livre, mais qu'elle offrira aussi une contribution à la discussion objective de problèmes qui précisément aujourd'hui suscitent tant d'intérêt dans le monde d'expression française.

I

La critique du Père Boigelot présente de grandes lacunes. En disant cela je ne pense pas à l'absence d'une appréciation du chapitre sur le caractère sacramentel du mariage. Cette absence est voulue et peut se justifier. Mais je note comme fâcheuses lacunes qu'il n'ait pas tenu compte de pensées essentielles de trois chapitres de mon livre : de l'Introduction, du chapitre « Le rapport des époux considéré comme service rendu à l'espèce et à la personne », et du chapitre « Conséquences pastorales ». C'est probablement surtout à cause de ces lacunes que sa critique méconnaît de telle façon le caractère particulier de mon livre.

Le titre du livre n'est pas, comme la critique (p. 25 et 30) le ferait supposer « *le* sens et *la* fin du mariage », mais « *du* sens et *de* la fin du mariage ». L'original allemand porte en plus le sous-titre qui n'a malheureusement pas été traduit : Une *étude* systématique. Ainsi donc, le titre indique déjà qu'il ne peut pas s'agir d'un traité complet. Pour porter un jugement équitable sur un livre, il faut d'abord en expliquer le but et les points de vue directeurs. Alors on saura ordinairement aussi quelles limites l'auteur s'est tracées.

Il est d'un intérêt capital que les lecteurs de la critique du Père Boigelot sur mon livre en aient une connaissance authentique.

Dans l'Introduction il est dit, p. 15-16 (13) :

« Qu'on veuille bien le remarquer enfin, le présent travail n'est pas un traité complet du mariage, mais un *essai* (2) pour acquérir une idée plus profonde *de son sens le plus prochain et pour le fonder scientifiquement*... Du résultat obtenu, on indiquera les corollaires et conséquences d'ordre dogmatique, moral et pastoral, mais on ne discutera pas d'une manière complète tous les points de controverse afférents au sujet ».

Et à la p. 14 (12) j'ai dit :

« Ce qui est sûr, nous semble-t-il, c'est qu'on ne nous a pas donné, jusqu'ici, ni une claire mise au point du *rapport réciproque des fins* du mariage : de ce qu'on appelle la fin première : procréation-éducation, avec les fins secondaires : aide, amour, soins réciproques, remède à la concupiscence et sacramentalité ; ni une étude compréhensive du *sens peut-être multiple de l'acte conjugal*, ni une étude qui mette en lumière les *fondements ontologiques de l'aspect psychologique* du rapport des époux ; ni, croyons-nous, une *justification théorique* de l'enseignement pratique traditionnel de l'Eglise *concernant le sixième commandement. Si l'on pouvait établir au moins quelques points jusqu'ici négligés*, permettant de saisir, *plus profondément* qu'on ne l'a fait d'ordinaire, les rapports des époux entre eux, les notions ainsi acquises serviraient aussi à *l'approfondissement des vues sur l'essence sacramentelle* du mariage.

Ici j'ai donc bien clairement dit ce que je me proposais de traiter : le sens immédiat du mariage, les relations entre les époux, la relation des buts du mariage entre eux (ainsi le titre du livre est expliqué). J'ai indiqué que ce qui m'intéresse dans le côté psychologique des relations entre les époux, c'est leur base ontologique. J'ai encore une fois fait ressortir l'importance que j'attache aux relations ontologiques quand je notais mon attitude vis-à-vis des phénoménologistes p. 15 (13) :

« Tout en reconnaissant avec gratitude l'élan que, ces dernières années surtout, des auteurs appartenant à l'école phénoménologiste ont donné à l'étude des problèmes relatifs au mariage, on s'est efforcé, *en opposition consciente à leur inspiration*, de parvenir aux conclusions décisives à partir d'une métaphysique, au sens scolastique et traditionnel du mot ».

Le Père Boigelot omet tout cela. Il m'accuse sans fondement d'être adepte de la philosophie phénoménologiste (3) (Cr. p. 5).

---

(2) Ce n'est donc pas ma faute s'il est des lecteurs (Cr. p. 25) qui ne considèrent pas que le livre n'est qu'un *essai* et qu'il n'est intentionnellement pas complet.

(3) L'emploi du mot « sens » (Sinn) peut d'autant moins être invoqué comme témoin de cette accusation, que je suis ici l'encyclique Casti Connubii, qui dit « primaria matrimonii causa et ratio », ce qui dans la traduction officielle allemande s'appelle « Cause fondamentale et *sens* propre du mariage » (Hauptgrund und eigentlicher *Sinn* der Ehe).

Il me reproche de n'avoir étudié et exposé ni la psychologie, différente chez l'homme et la femme, du mariage et du don mutuel (Cr. p. 27, 31) ni le côté « social » du mariage, de l'enfant, etc. Qui se serait attendu à cela après avoir lu attentivement l'Introduction ? Si j'avais dû remplir ces « lacunes », de la même manière que j'ai traité les autres problèmes, j'aurais écrit un tout autre livre et non pas un *essai* sur les points énumérés. Mais *est-on absolument obligé,* quand on écrit sur le mariage, de traiter toutes les questions qui s'y rapportent ? L'essai est-il défendu ? Et tout spécialement quand on traite du mariage ? Jusqu'à présent on ne voyait pas d'inconvénient à donner même dans les traités exhaustifs qui s'y rapportent des vues unilatérales du mariage ; trop souvent les côtés du mariage que j'étudie ne sont pas mentionnés et on ne leur prête aucune attention. Est-il juste de reprocher à un livre de ne pas être ce qu'il ne *veut* pas être : une synthèse totale et harmonieuse de la doctrine du mariage du point de vue catholique ?

Non seulement le Père Boigelot n'a pas pris garde au but du livre, mais il n'en a également pas considéré le point de départ, qui est pastoral. Déjà dans l'introduction, p. 9 (7), je fais remarquer que l'individualisme moderne nous a forcé à mettre les relations entre les époux bien plus en avant qu'il ne fut de coutume dans les exposés « classiques ». Et à la p. 205-6 (177), je dis :

« Le monde en face duquel nous sommes ou bien rejette absolument toute éthique du mariage centrée sur l'enfant ou bien, s'il l'admet, c'est uniquement d'un point de vue biologique ou sous l'empire d'une biologie raciste. Si on veut faire admettre à l'homme moderne que le consentement à l'unité du rapport conjugal est régi par une orientation finaliste à l'enfant et à la communauté de vie domestique, on provoquera le scepticisme de beaucoup. Si l'on part de l'expérience vécue de l'amour des fiancés, on n'arrivera pas, sans de difficiles transpositions de cette expérience, à faire considérer l'enfant comme fin constitutive du mariage. Il en résulte facilement un état d'esprit réfractaire à une vue d'ensemble cohérente.

Si nous avons bien établi les bases du mariage dans le présent volume, nous pouvons dire à ceux qui partent du phénomène psychologique de l'amour conjugal et voient l'essentiel du mariage dans l'union de personne à personne entre l'homme et la femme : gardez votre point de vue, mais ne plaisantez pas, prenez les choses très au sérieux. Acceptez votre liaison conjugale *dans toute la profondeur ontologique.* Les expériences sentimentales heureuses, comparables au mouvement des vagues

à la surface des flots, ne sont que la manifestation de cette profonde réalité, etc. ».

Une expérience longue de nombreuses années comme confesseur dans une grande ville et l'étude, en collaboration avec des prêtres compétents et expérimentés, des exigences pastorales et des lacunes que laisse la théologie régnante dans les indications données aux confesseurs, m'ont porté à choisir moi-même le point de départ individualiste qui est celui de tant d'hommes modernes. Cet individualisme n'est absolument pas un simple fait, il a aussi quelque droit et doit être pris en considération. En partant de là je tenais à montrer le bon droit interne et la beauté du point de vue de l'Église catholique. Je ne voyais pas la nécessité de traiter dans cet essai les parties de la doctrine du mariage qui depuis longtemps sont minutieusement étudiées.

Le Père Boigelot ne prend pas garde à ce point de départ pastoral. Il ne voit pas seulement dans l'absence des parties non traitées en détail une lacune regrettable pour le livre, mais il pense ne pouvoir expliquer cette lacune que par un défaut qui me serait personnel. « M. Doms n'a décidément pas l'œil social. Il y a en lui de l'individualiste qui s'ignore » (Cr. p. 28, note 51). Comme si je m'étais proposé de traiter ex professo dans ce livre la valeur sociale du mariage !

Cependant si le Père Boigelot croit pouvoir en tout cas s'attendre à un exposé du côté spécifiquement social du mariage, on aurait pu croire qu'il rendrait compte avec soin précisément de ce que j'ai eu à dire là-dessus. Or, dans un chapitre spécial : « Le rapport des époux considéré comme service rendu à l'espèce et à la personne », j'ai tâché de montrer que l'amour conjugal, en tant qu'amour bien ordonné de la personne, est déjà une fonction de l'amour du *bien de l'espèce*. Car :

« tout individu aime, dans le bien qu'il est lui-même, l'essence de l'espèce à laquelle il appartient. Mais l'essence spécifique se réalise à des degrés divers selon les individus » p. 40 (34). « L'instinct de l'activité sexuelle se trouve normalement en tout être humain, mais il semble n'être qu'une manifestation particulière de l'instinct plus profond qui tend au plein développement de la vie de l'espèce. Comme être spirituel, l'homme est capable de penser au bien futur du genre humain et d'agir en vue de cette fin. Mais tout l'instinctif en lui porte nécessairement sur des biens, sur des actes vitaux présents, réalisables hic et nunc. Ce bien qu'est la perfection de l'espèce ne se présente à l'homme dans l'ordre réel que comme perfection de personnes humaines particulières,

concrètes, et le sollicite à l'actualisation de ses puissances. Ainsi la tendance instinctive qui sert la génération cherche l'accomplissement d'une personne de l'autre sexe par l'abandon à elle, et l'accomplissement de la personne même du sujet par l'acceptation de l'abandon de l'autre. Mais cet abandon contient, à moins de grave désordre, beaucoup plus que l'acte sexuel. La dignité et l'unité de la personne seraient sacrifiées, si le but poursuivi était la satisfaction élémentaire de l'instinct corporel absolutisé, et si, loin que l'accomplissement sexuel fût considéré comme un élément de l'accomplissement personnel, la personne était regardée uniquement comme sujet d'aptitudes sexuelles et par là même ravalée » p. 41-42 (35-36).

A la p. 45 (38-39), je dis que non seulement l'action bien ordonnée de la fonction sexuelle, mais aussi que son fruit, l'enfant, est l'achèvement des époux. Je continue p. 46 (39) :

« Le service que les parents se rendent réciproquement, d'abord comme êtres sexuels, puis le service spirituel et moral qu'ils rendent, partie à eux-mêmes, partie à leur progéniture, sont des services rendus au bien de l'espèce, précisément parce que l'homme individuel n'a sur terre qu'une vie de durée limitée et que l'espèce ne peut se conserver que si elle s'incarne sans cesse en de nouveaux individus. La procréation et l'éducation de l'enfant apparaissent ainsi comme des services qui, tout en visant immédiatement l'achèvement d'êtres humains déjà existants, *deviennent services du bien de l'espèce.* La loi qui réalise cela est en vérité un élément de la loi selon laquelle les personnes humaines s'achèvent. *Le bien de l'espèce et l'accomplissement de la personne, en ce qui concerne la procréation dans l'ordre, sont, précisément par là une seule et même chose* ». « Nous arrivons ainsi à la conclusion que l'appareil et l'acte sexuels et l'effet de cet acte sont destinés à servir immédiatement au moins autant à la perfection des époux qu'à celle de la progéniture. *Le service au bien de l'espèce par la procréation* est ainsi en même temps, dans ses données premières, achèvement de personnes déjà existantes qui s'attirent par leur désir de plénitude, qui, comme personnes, ne peuvent rien se donner, dans leur agir volontaire direct, qu'un achèvement d'elles-mêmes, mais qui, par là, posent les conditions grâce auxquelles la nature peut réaliser la production physique de nouveaux êtres humains » p. 47-48 (40).

Je crois que ces pensées peuvent me défendre, à juste titre, contre le reproche de n'entendre rien au côté social du mariage. Je crois même que l'insistance avec laquelle je montre dans le chapitre indiqué l'unité de la loi, selon laquelle dans le mariage les personnes servent leur propre achèvement et le bien de l'espèce, est un enrichissement même pour l'étude sociale du mariage, dans laquelle le but procréateur apparaît souvent dénué de tout fondement comme un deus ex machina.

De même je crois avoir fourni une contribution à l'étude sociale du mariage, quand j'ai montré non seulement que l'enfant, mais aussi que les relations des époux comme telles sont un service social :

« En tout cas le mariage, considéré purement comme relation des époux l'un à l'autre, représente déjà un accomplissement et c'est pourquoi déjà il est en soi plein de sens. En vertu de ce sens immanent, le mariage est une école de formation, un moyen social pour réaliser plus parfaitement la plénitude de vie de l'être humain » p. 50 (43). « La fondation de l'unité conjugale, parce qu'elle est la fondation de la communauté naturellement la plus forte, du cercle de vie le plus étroit et donc moralement le plus fort, le plus proche de la personne, est déjà en soi *un service rendu à la société.* La reconnaissance et la réalisation de la loi de vie conjugale est une subordination de l'individu à la loi de l'espèce » p. 116 (101). « Ce n'est pas la fin de la procréation, mais bien de ce qu'on nomme finis secundarius, de la relation conjugale profondément comprise et réalisée dans la vie, que résulte l'incorporation des domestiques, des voisins etc... dans l'activité saine, aimante, ordonnatrice, du mariage, le *rejaillissement sur la société* des grâces guérissantes et sanctifiantes du sacrement. ...Ce n'est pas proprement la parenté, c'est premièrement la conjugalité, la communauté de vie de l'homme et de la femme qui détient *la grande force d'ordre pour toute communauté humaine* » p. 217 (186).

On comprend peut-être maintenant pourquoi c'est contre mon sentiment de nommer l'enfant simplement « le but social » (4) du mariage : c'est que les relations conjugales constituent déjà un but social.

Les exposés sur la relation de l'amour conjugal et l'amour parental ne démontrent-ils pas que j'ai toujours vu plus loin que l'intérêt individualiste ou personnel ?

« Comme nouvelle expression visible, comme image vivante d'une unité harmonieuse des deux époux qui ne nuit pas à l'autonomie ontologique de chacun, l'enfant est nécessairement embrassé dans l'amour des parents l'un pour l'autre. Aimant leur vivante, leur féconde unité à deux, les époux aiment aussi leur enfant du même amour. *L'amour parental et l'amour conjugal sont, par nature, un seul et même amour.* L'amour parental est une effusion de l'amour conjugal sur une personne, un nouvel être humain, manifestation visible des forces de ce même

(4) Pour ce qui concerne la Cr. p. 10, je ne crois d'ailleurs pas avoir dit quelque part que l'enfant est le but *biologique* du *mariage,* mais seulement de l'*acte conjugal.* Au contraire dans les textes cités et ailleurs, j'ai indiqué la procréation comme un service très grand rendu à la société.

amour conjugal. L'amour des parents contient donc les deux éléments de l'amour conjugal : amour plein de respect pour la personne et incorporation à la plus haute forme d'unité : la famille ».

Enfin je cite principalement ma conception de l'acte conjugal lui-même, dans laquelle mon individualisme, s'il existait, aurait dû se montrer radicalement :

« L'acte conjugal est donc l'acte second spécifique de la communauté conjugale *comme telle*. Il est, par nature, l'acte et l'actualisation de cette communauté. Il devient dès lors le devoir de la vie conjugale, le moyen pour les époux de s'acheminer vers le plein développement de leur valeur personnelle. Mais il faut pour cela qu'il soit saisi comme acte de la *communauté* de vie à deux, qu'il soit posé, par chacun des deux époux, pour le bien de la *communauté conjugale*, comme expression de leur mutuel don de soi » p. 40 (33-34).

Qu'on compare d'ailleurs dans ce but, les termes de l'original allemand : «... but *prochain* de l'agir sexuel, qui est de réaliser un sens, dont l'importance personnelle et *sociale* est considérable » p. 182 (157).

La manière de voir habituelle de la théologie morale a-t-elle jamais enseigné qu'on devait considérer la valeur objective immédiatement sociale de l'acte conjugal en tant qu'acte mutuel, pour définir son caractère moral ? Le Père Boigelot ne voudrait pas affirmer cela. Jusqu'ici généralement on n'a peut-être pas considéré ce côté social de l'acte conjugal. En dehors du côté égoïste et individualiste, si prodigieusement important dans la pastorale pratique, on ne connaissait guère que le côté social qui se rapporte à l'enfant. Mais je pose ici la question : comment ma conception de l'acte conjugal bien ordonné, et du mariage en général, peut-elle laisser place à l'optique égoïste inconsciemment individualiste que le Père Boigelot indique comme caractérisant ma manière de voir ? (Cr. p. 31).

Je ne puis me l'expliquer, mais je constate que le Père Boigelot n'a pas saisi la portée de mes exposés sur la valeur sociale des relations entre les époux comme tels, et qu'il n'a de même pas pris connaissance de mes pensées sur le rapport du perfectionnement des personnes avec le bien de l'espèce dans le mariage. Ce sont là des lacunes, que l'on ne peut pas reprocher au livre ni à son auteur. Je crois que l'essentiel est toujours de voir et de reconnaître les cohérences et les valeurs objectives. Si cela est réalisé — et aucun juge équitable ne peut méconnaître

que cela est réalisé dans mon livre, pour ce qui regarde la valeur sociale — en ce cas la place qui revient à chaque point de vue dépend en première ligne du but du livre. Or ce but n'est absolument pas, comme le Père Boigelot le suppose ou l'exige contre ma déclaration expresse, une synthèse à dosage égal de la doctrine du mariage (5).

II

J'en viens maintenant à différents détails de la critique. Le plus intéressant pour moi dans la position prise par le Père Boigelot vis-à-vis des questions particulières, est qu'il accepte mon interprétation du sens métaphysique de l'acte conjugal. Cette claire adhésion me réjouit beaucoup.

Mais dans le détail, vu l'indubitable portée considérable de cette discussion, j'aurais souhaité plus d'exactitude dans le compte rendu et, pour les passages difficiles, la confrontation avec l'original allemand. Ainsi, par exemple, les p. 16 et 21 avec la note 40 se réfèrent à un texte de mon livre p. 108 (94) qui a été malheureusement mal traduit, d'où vient que ma pensée sur ce sujet est complètement faussée. La traduction erronée de la fin de ce passage doit être corrigée par celle-ci : « plusieurs fins, qui ne sont pas subordonnées l'une à l'autre dans une

(5) En posant la question, pourquoi le Père Boigelot n'a pas jugé adéquatement des circonstances mentionnées, je viens de constater que sa manière de voir les problèmes est tout à fait différente de la mienne. D'après ma manière personnelle de voir, je suis « systématicien », et mon livre est une étude systématique, tandis que le Père Boigelot regarde le livre principalement du point de vue pastoral. Il ne me semble donc pas nécessaire de compter combien de fois j'ai exprimé une pensée. Il me suffit de le faire une seule fois, si la chose est claire. Par contre, le Père Boigelot compte les passages, parce qu'il a égard à la différence de profondeur de l'impression qui sera produite inconsciemment si l'on énonce une pensée souvent ou rarement. En outre il faut remarquer que les différents éléments d'une chose sont de valeur très différente pour une considération soit systématique soit pastorale. Il est par ex. d'un grand intérêt pastoral d'expliquer largement les particularités psychologiques du phénomène de l'amour conjugal, mais elles n'ont pas grande valeur au point de vue systématique. Par contre, il suffira peut-être aux exigences pastorales d'expliquer une seule fois le sens de l'acte sexuel, tandis qu'il est nécessairement la conception centrale d'un livre « systématique » sur le sens et les fins du mariage. Les deux points de vue sont en eux-mêmes légitimes, mais certainement il est faux de juger un livre systématique d'après les exigences pastorales.

seule direction ». En réalité je n'admets précisément pas que les fins du mariage sont — comme il me semble avoir démontré que c'est l'opinion de saint Thomas — (cfr Note 55 (33) ; 53 (31) ; 59 (37) ; 31 de mon livre) « disposées verticalement dans un rapport de sur- et de subordination », mais je les regarde comme s'embrassant mutuellement. D'ailleurs la comparaison employée par le Père Boigelot (Cr. p. 20) pour éclairer ce texte, l'image de la relation de général d'artillerie à général d'infanterie dans une même armée, ne me paraît pas heureuse, parce que cette coordination égalitaire ou hiérarchisée à de certains points de vue suppose qu'ils sont tous les deux subordonnés à un but commun plus élevé : l'armée, la patrie. Si pour le mariage un tel but pouvait être prouvé, celui-ci serait précisément le finis primarius (d'ailleurs dans le texte de preuve du Père Boigelot je parle de « fins *en quelque sorte* indépendantes »).

A la page 16 de la Cr. est indiqué un texte du livre p. 47, où la fin primaire et la fin secondaire du mariage sont désignées, dit-on, comme étant au moins d'une égale importance. Dans ce texte toutefois il ne s'agit pas des fins du mariage, mais il est dit : « que l'*appareil* et l'*acte sexuel* et l'effet *de cet acte* sont destinés à servir *immédiatement* au moins autant à la perfection des époux qu'à celle de la progéniture ». Ce sont là des constatations « réalistes et descriptives », qui donnent un fondement nécessaire et, ce me semble, injustement méconnu, pour une conception adéquate des relations entre les fins du mariage, mais qui ne comportent absolument pas une parité entre elles (6).

Je suis donc d'avis que l'on ne peut pas considérer l'enfant *simplement* comme finis primarius, en tout cas pas dans le sens de saint Thomas. Car selon lui, la bissexualité ne peut être conçue qu'en rapport avec la fin de procréation et par suite la progé-

(6) (Cfr plus haut la remarque sur la prétendue signification de l'enfant comme fin biologique du mariage). — De même le Père Boigelot cite Cr. p. 20, note 39, un texte de la p. 184 : « Nous ne percevons pas, sur ce point, la cohérence de la doctrine de saint Thomas », pour prouver que je ne peux pas comprendre que le finis secundarius ne soit pas uniquement moyen. Le texte se rapporte cependant immédiatement à une question de morale sexuelle à savoir si du point de vue de saint Thomas les rapports conjugaux avec une femme indubitablement stérile peuvent être permis.

niture devient le finis primarius dans le sens de fin *constitutive* dominante entre les fins (Cfr note 65bis), en vue desquelles l'homme et la femme contractent le mariage. Cependant je concède que, sous d'autres angles de vue, l'enfant doit certainement être considéré comme la fin la plus importante et qu'il peut ainsi être légitimement qualifié par le nom (qui prête d'ailleurs à plusieurs sens) de finis primarius. Ne devient-il pas inévitable dès lors de caractériser différemment selon la différence des points de vue les différentes fins du mariage ? Saint Thomas nous a-t-il épargné dans d'autres cas cette multiplicité dans l'expression ? L'Encyclique Casti Connubii a-t-elle pu y renoncer, précisément par rapport au sens du mariage ? Non, personne qui s'intéresse à la connaissance de véritables relations n'y peut renoncer. Ici donc non plus mon livre ne mérite de reproche (à la Cr. p. 16-17).

En ce qui concerne l'importance, pour la construction systématique de saint Thomas, de la conception biologique respectivement métaphysique de l'acte sexuel, le Père Boigelot me semble quelque peu méconnaître, comme nombre d'autres, la profondeur de pensée et de logique de ce penseur prodigieux. D'abord, il ne semble pas remarquer (Cr. p. 17-18), que pour saint Thomas *chaque* actus sexualis perfectus est une *action* de l'homme dont la fin immédiate et immuable est d'engendrer dans la matière offerte par la femme une forme préparatoire à la susception d'une âme humaine. Pour saint Thomas, il y a donc une action humaine de « generare hominem » au sens métaphysique du mot. Qu'elle soit suivie de son effet ou non, qu'elle soit accomplie selon la nature ou contre la nature, par exemple par un seul, cela n'a pas d'importance selon saint Thomas pour la species de l'acte. Quant à l'agissant, son action est toujours et immédiatement d'engendrer.

Par contre nous savons aujourd'hui avec certitude qu'il n'y a pas à proprement parler d'action humaine génératrice, et que ni la production des cellules génitales ni leur réunion dans la fécondation n'est finis operis d'un actus humanus (7).

La volonté humaine, et donc l'actus humanus, ne s'étend en vérité pas plus loin que jusqu'à l'accomplissement de la com-

(7) Cfr le commentaire, qui précisément est *omis* dans la citation de la Cr. p. 7-8, note 7.

plète union naturelle des personnes, donc d'une seule des multiples conditions nécessaires pour que la fécondation ait lieu. Dans les relations conjugales normales, ces conditions ne se trouvent toutes réalisées que dans un nombre de cas relativement très minime. Dans une opération de l'utérus avec ablation de l'embryon, il ne viendra à personne l'idée de considérer la mort de l'embryon comme finis operis, quoiqu'on sache très bien que l'embryon doit nécessairement mourir par suite de l'opération. Mais depuis qu'on a abandonné les conceptions biologiques du moyen âge, on juge comme scientifiquement admis de voir dans la procréation le finis operis de l'actus humanus sexualis, par lequel en réalité une seule des multiples conditions préliminaires de la procréation est remplie. Pour moi, je tiens ceci pour faux.

Si le Père Boigelot m'oppose que d'après mon propre aveu toutes les fonctions biologiques qui servent l'acte sont subordonnées à l'idée directrice de la procréation et que par suite l'acte sexuel est « par essence », « institutionnellement », acte de procréation, je lui réponds que cette conclusion est prématurée. Il est possible que chaque précédent partiel biologique soit *biologiquement* ordonné vers la procréation, mais aussi longtemps qu'il y manque un seul précédent partiel, l'acte, dans sa totalité, n'est pas ordonné vers cette fin. Quand ceci est connu avec certitude, l'acte, dans sa totalité, ne peut plus être qualifié moralement comme acte de procréation, si ce n'est dans le sens le plus large, sens déjà inadmissible de la conception de l'actus humanus. Cela amènerait à définir la species actus non par le finis operis de l'actus humanus, mais par la finalité biologique des organes, qui sont l'instrumentum coniunctum pour poser l'acte. L'actus humanus n'a d'autre finis operis que la pleine union, et celle-ci n'a, même pour les personnes fécondes, qu'accidentellement et médiatement l'effet de génération. Par contre, selon saint Thomas, l'actus humanus sexualis a *immédiatement* et *toujours* comme finis operis le generare, qu'un embryon se forme ou non. C'est pour cela que, selon saint Thomas, l'union sexuelle complète est identique à l'union procréatrice, et que l'union de l'homme et de la femme, ayant sa définition comme espèce dans l'union sexuelle, est constitutivement définie par l'ordination à la generatio prolis. Il s'en suit tout naturellement que pour lui la progéniture est le finis primarius du mariage.

D'ailleurs, saint Thomas ne connaissait ni les opérations par lesquelles la stérilité est si souvent obtenue aujourd'hui, ni la raison de la stérilité après la ménopause. Il ne connaît — exception faite des castrés — qu'une stérilité empirique et par conséquent incertaine. Il ne sait pas que les humains sont naturellement féconds par le fait qu'ils émettent durant l'âge adulte des cellules génitales vivantes, et qu'ils sont stériles avant et après ce temps. Il ne sait pas non plus que l'aptitude à des actes sexuels ne correspond pas au temps de la fécondité, mais est plus ample. Il pense plutôt que l'homme n'*est* pas fécond par nature, mais qu'il le devient parce qu'il *fait* quelque chose, c'est-à-dire parce qu'il engendre, parce qu'il accomplit l'acte sexuel complet. A cause de cela il ne pouvait pas se rendre compte du non-sens qu'il y a à appeler générateur par nature l'acte sexuel d'une personne qui est certainement stérile, par exemple d'une femme après la ménopause. Mais pour nous, il ne nous est plus possible de ne pas chercher à élucider la question de l'essence de l'acte sexuel distinct de son aptitude temporaire possible à la procréation. Et si nous ne pouvons pas attribuer à l'acte sexuel un sens propre, indépendant de la procréation, il ne nous reste guère plus qu'à le déclarer illicite, quand un des conjoints est sûrement ou pour un temps stérile et par là même « empêche » la procréation.

Il est clair maintenant que, pour celui qui suit strictement saint Thomas, le finis operis de l'acte conjugal est la génération et par suite le finis primarius de la communauté conjugale au sens de fin constitutive, c'est l'enfant.

S'il ne s'agit au contraire dans la conception du finis primarius du mariage que de mettre l'accent sur la valeur de l'enfant, beaucoup plus grande au point de vue social que celle des fins dites secondaires comme l'avance le Père Boigelot (Cr. p. 20), alors il n'y a plus de différence entre son opinion et la mienne. Que, ainsi considéré, l'enfant occupe une place de premier ordre entre les fins du mariage, je l'ai maintes fois et clairement dit, par exemple p. 92-93 (79) ; 108-9 (94-95). Vu l'importance de la question, je trouve étrange, en contradiction flagrante avec mes idées et comme donnant lieu à de graves erreurs, que dans son compte rendu le Père Boigelot non seulement n'ait pas fait ressortir ce point d'une manière irréfutable, mais encore qu'il éveille toujours de nouveau dans le lecteur l'im-

pression, que je veux rabaisser le but social de la procréation comme fin du mariage. C'est déjà induire en erreur que de répéter sans plus d'explication que j'enseigne « que le mariage n'a pas pour fin première la procréation-éducation » (Cr. p. 7, deux fois). Il est absolument inexact de dire : « cette terminologie voulue est une preuve du dessein de tout l'ouvrage de mettre en sourdine l'importance de la finalité procréatrice au bénéfice des autres fins », et d'ajouter ceci : « nous disons l'importance de la finalité procréatrice, nous ne disons pas « l'importance de l'enfant » (Cr. p. 10 et note 10). Il faudrait dire au lieu d'*importance* : « le rôle constitutif pour la société conjugale ». Il n'est pas vrai de dire que d'après ma doctrine il y a tout juste « *quelque connexion* » entre l'acte sexuel et la procréation ; au contraire j'enseigne que cette connexion est très étroite :

« De par Dieu, les cellules sexuelles et l'appareil nécessaire à l'obtention de leur fin biologique sont précisément l'instrument le plus essentiel au moyen duquel un être humain accomplit avec un autre l'acte naturel d'unité à deux... Si elles sont distinctes, les deux finalités, biologique et personnelle, sont liées ; normalement elles se compénètrent inséparablement » p. 78 (66-67).

C'est aller à l'encontre de mon idée clairement exprimée que d'écrire, comme le fait le Père Boigelot : « Mais la thèse foncière est claire : M. Doms n'admet pas la hiérarchie des fins du mariage ». J'admets complètement la *hiérarchie* ordinairement exposée des fins, mais outre cela je reconnais dans l'union à deux le sens du mariage, qui se justifie par lui-même et dont la réalisation est ordonnée vers les deux fins dites primaire et secondaire. Je juge donc les relations fonctionnelles des fins du mariage autrement que saint Thomas et ses vrais disciples.

C'est donner prise à d'autres dangereuses erreurs que de dire, comme le fait le Père Boigelot :

« que l'enfant est envisagé avant tout comme perfectionnant la personnalité des parents : point de vue parfaitement légitime mais incomplet ; le rôle social de la procréation est à peu près passé sous silence » (Cr. p. 14).

Dans une longue citation, p. 114-115 (100), il omet une phrase décisive :

Texte selon le Père Boigelot.	Texte vrai.
elle (c.à.d. la vivante unité à deux) est pour eux source de santé, de sanctification, d'achèvement naturel et surnaturel ; elle tend aussi vers la production et l'éducation de nouvelles personnes : les enfants. L'enfant représente un accomplissement spécifique des époux. C'est ce qui lui confère la préséance parmi les effets naturels du mariage.	elle... est pour eux source de santé, de sanctification, d'achèvement naturel et surnaturel ; elle tend aussi vers la production et l'éducation de nouvelles personnes : les enfants. L'enfant représente un accomplissement spécifique des époux, *dans leur unité à deux et comme personnes distinctes. En outre le bien de l'enfant intéresse le bien de la société plus immédiatement, plus fortement que l'accomplissement naturel des époux.* C'est ce qui lui confère la préséance parmi les effets naturels du mariage.

Dans la citation du Père Boigelot la phrase qui parle de l'immédiate valeur sociale de la progéniture est totalement omise. Sa primauté entre les fonctions du mariage semble être clairement fondée dans le fait qu'elle est un achèvement spécifique *des époux*. Cela concorde avec ce que la critique prétend sur mon compte. Dans le texte vrai par contre, la valeur sociale de la progéniture est aussi bien préconisée que sa valeur pour les époux, et sa primauté entre les autres effets naturels du mariage n'est précisément pas motivée par sa valeur pour *les époux*, mais par sa valeur pour *la société*.

Cela correspond à ce que je pense réellement et met précisément en relief la valeur éminente du « but social du mariage », à laquelle on prétend que je me propose d'enlever par tous les moyens possibles sa place première. Ce n'est pas, comme je l'ai déjà montré, le seul texte qui dit cela. Je suis tout à fait convaincu que le Père Boigelot n'avait pas l'intention de fausser mon texte. Mais il s'est certainement fait une idée totalement fausse de ma pensée sur ce sujet parce qu'il ne se rend évidemment pas compte de la grande diversité des pensées des théologiens que contient la formule souvent non motivée : « l'enfant est le finis primarius du mariage ». J'affirme ici expressément, et j'espère définitivement, que dans la hiérarchie des *valeurs* naturelles du mariage l'enfant a selon moi aussi, le premier

rang ; qu'entre les tâches naturelles qui incombent au mariage dans la vie humaine, il n'y en a pas de plus grande que celle de la procréation et de l'éducation de la progéniture. Ce n'est pas renier cette manière de voir que de ne pas accorder simplement à l'enfant la primauté dans tous les sens de la finalité (par exemple la finalité des actus humani sexuales, relation de subordination des finalités du mariage l'une vis-à-vis de l'autre).

De là ressort combien la note 29 Cr. p. 17 avec son renvoi aux « motifs de prudence » est fausse et injuste. Le peu d'estime pour la valeur de l'enfant par rapport à l'humanité et de la forte et profonde orientation du mariage vers l'enfant, n'existe ni dans ma pensée, ni dans l'expression que je lui ai donnée dans mon livre, mais seulement dans la fausse image que le Père Boigelot s'est malheureusement formée en perdant de vue le but du livre et ses textes. Je renvoie encore spécialement à la p. 116-17 (101) : « dans le plan divin du monde, la conservation du genre humain repose essentiellement, irremplaçablement, sur le mariage. Le mariage est donc, pour la durée de l'espèce, ce qu'est, pour la fin, le moyen indispensable, etc. » Cette même pensée a été également omise dans la citation Cr. p. 21, note 41, ce qui est frappant.

Pour ce qui regarde la communauté conjugale conçue comme « moyen », il est pour moi aussi indubitable que — puisque les fins du mariage s'engrènent — la communauté des époux est, dans un sens, un *moyen* ordonné au bien de l'enfant. Il en va de même de l'acte conjugal dans de certaines conditions. Mais je tiens pour impossible de reconnaître à la communauté des époux une valeur qui n'est pas subordonnée à la fin de la procréation, quand on part des suppositions de saint Thomas. Le docteur angélique ne peut comprendre la bissexualité que sous le point de vue de la procréation et dit expressément que, sans la fin de la procréation, une société d'hommes serait plus apte pour chaque sorte d'aide mutuelle (note 31 et 23bis (7).

Naturellement selon saint Thomas, les rapports d'aide mutuelle entre l'homme et la femme comme personnes ont une réelle valeur comme tous les rapports humains. Mais pour les *relations sexuelles* dans le mariage, saint Thomas ne connaît d'autre valeur positive que la fin procréatrice. Pour le reste il est d'avis que le rapport conjugal est seulement permis comme accomplissement du devoir, quand l'autre partie le demande. Il

ne reconnaît donc pas au rapport conjugal une véritable valeur propre et positive pour les personnes des époux et pour la société conjugale comme telle.

Le remedium concupiscentiae est un expédient provisoire, il n'est pas une compensation pour une valeur propre indépendante, positive de l'acte conjugal à côté de la fin procréatrice.

Sur cette phrase : « L'agir sexuel est donc en soi plein de sens, non simple moyen pour une fin », le Père Boigelot remarque, p. 20 :

« Ce dernier membre de phrase vise ce que M. Doms croit être la théorie traditionnelle. M. Doms bataille ici contre des moulins ! Il n'est aucun théologien ou moraliste actuel, pensons-nous, qui tienne que ce qu'ils appellent « fin secondaire » soit « pur moyen » de la « fin primaire ».

Je renvoie à ma note 23bis (7). Mais en tant que la critique se rapporte évidemment à « l'agir sexuel », je ne peux que m'écrier : comme je voudrais que cette affirmation du Père Boigelot fût vraie !

Le P. Gury fait la remarque (selon la traduction allemande de la Théologie Morale de J.G. Wesselack, 1869, p. 881), que l'on accepte « communiter 4 fines, qui actum coniugalem honestum reddunt : generatio, redditio debiti, vitatio incontinentiae, amicitia fovenda ». Il ajoute que « alii » n'admettent pas les deux dernières. L'un d'eux est certainement H. Noldin, S. I. Il dit (*Summa Theologiae moralis, Compl. prim.*, « *De sexto praecepto* », ed. XIX et XX, 1923, p. 8-9) :

« Actibus, quibus commixtio utriusque sexus ad generationem novi hominis perficitur, auctor naturae voluptatem et delectationem omnium maximam addidit et simul naturae humanae vehementem illius delectationis concupiscentiam inseruit, ut hominem alliceret ad rem in se foedam (!!) et in suis sequelis onerosam. Hinc per copulam carnalem duplex finis simul obtinetur : generatio novi hominis et sedatio concupiscentiae : illa copulae finis primarius, haec secundarius est. Voluptatem igitur hanc carnalem Deus ad generationem individui humani atque ideo ad conservationem speciei, sicut voluptatem cibi et potus ad conservationem individui ordinavit. P. 12-13 : ...quod homo delectatione venerea et semine, quae ab auctore naturae *solum* [souligné par moi, H.D.] ad debitam propagationem generis humani ordinantur... abutatur... ».

Cela correspond complètement au fait que Noldin, entre les « fines essentiales secundarii » *du mariage* (mutuum adiuto-

rium » et « sedatio concupiscentiae ») décrit la première de ces fins de telle manière que la relation sexuelle comme telle n'y trouve pas de place : « mutuum vitae adiutorium tum in curanda re domestica tum in prole educanda tum in sancto amore praestando » (*De Sacramentis,* ed. XV et XVI, 1923, p. 580).

Pas un mot d'un exposé ou d'un développement des relations des fins du mariage entre elles. Si un théologien soupçonnait, même obscurément, qu'indépendamment de la finis procreationis et du but de remedium concupiscentiae concédé à cause du désordre de la concupiscence, l'acte sexuel a encore une valeur réelle, voulue par Dieu et positive, ce théologien pourrait-il désigner la copula comme « res in se foeda » ?

Les théologiens moralistes, Cl. Marc, C.SS.R. et Jos. Aertnys, C.SS.R., indiquent bien aussi comme motif de l'acte conjugal, le favor amoris, mais seulement comme fin subjective, en parallèle par exemple avec la fin de santé corporelle. Aertnys remarque encore, « quod recensitae causae, amor et sanitas coniugum, remote saltem spectant ad bonum prolis et bonum fidei ». Pour le reste, tous deux indiquent la generatio prolis, le reddere debitum et le vitare incontinentiam comme fins de l'actus coniugalis et fins objectives du mariage. Rien sur la relation interne des fins objectives du mariage et de l'acte conjugal. Je ne trouve aucun passage en faveur de l'indépendance du finis secundarius.

Le Père B. H. Merkelbach, O. P., *Summa theologiae moralis,* t. 3, ed. 2, publiée à la fin de 1936 au plus tôt, p. 753 dit, au sujet du finis intrinsecus et essentialis seu operis du mariage :

« Finis intrinsecus operis, alius est primarius seu *principalis,* alius *secundarius* qui primario est essentialiter *subordinatus* et consequens : supponit primarium, nam non est finis nisi dependenter ab illo principali atque medium ad primarium finem ut securius et certius obtineatur, ita ut ad finem secundarium ordinari nequeat matrimonium nisi salva ordinatione ad finem primarium ».

Ce sont là exactement les pensées de saint Thomas.

P. 754 : « Finis essentialis et secundarius operis est etiam finis qui natura rei obtineri debet, sed tantum secundario et dependenter a fine primario ; unde ad illum finem matrimonium etiam per se ordinatur, non tamen tamquam ad finem independentem, qui independenter a primario intendi posset, sed potius tamquam medium quo melius de se obtineatur finis primarius ».

P. 756 : « Errant quoque qui tres fines mere coordinatos et aequales habent... Item errant qui putant finem proprium matrimonii esse mutuum complementum humanae personalitatis ; prolis vero generationem esse quid accessorium ex dicto complemento resultans. Dicunt scil. hominem singularem — sive marem sive feminam — non esse perfectum et completum etc. ».

Assurément M. s'en prend à des thèses tout autres que la mienne. Mais la pensée que les fins s'embrassent l'une l'autre lui est étrangère, et le finis secundarius est subordonné au primarius comme moyen, afin que le finis primarius puisse mieux être atteint.

De la relation des buts dans l'*acte conjugal,* M. dit p. 939 :

« Unicus autem *proprius* et principalis finis ex natura operis est generatio prolis, cui iunguntur duo fines secundarii, sed mere *subordinati* ita ut sint vera media quibus securius obtinetur finis principalis : delectationis fruitio seu sedatio concupiscentiae, et solamen mutuum seu amor mutuus fovendus et servandus ».

Ces exemples suffisent.

Au reste, même chez les auteurs dont les thèses se rapprochent de la mienne ou qui expriment des opinions plus extrêmes, comme Arthur Vermeersch, S. I., (8) et Dominique M. Prümmer, O. P. (9), il faudrait examiner s'ils font simplement valoir cette proposition empirique que l'union conjugale peut aussi avoir lieu subjectivement par amour et pour l'accroissement de l'amour, — ou s'ils montrent que l'acte conjugal bien

(8) *Theol. mor.* T. IV, ed. 3, 1923, p. 35 : « Simul tamen amorosa ista duarum personarum confusio, ad quam amor aspirat, indicat aliam causam naturalem, *non secundariam,* contrahendi... Praeterea, legitima amoris satisfactione obtinetur etiam moderatio concupiscentiae ». — p. 36 : « Ex tribus *istis finibus,* primus dici potest genericus seu generis, quatenus ad bonum speciei est immediate relatus ; alter et tertius finis sunt immediate privati, quamvis ipsi maxime sociales sint » (c'est moi qui souligne).

(9) *Manuale theologiae moralis,* tom. III, ed. 4 et 5, 1928, p. 503 : « Finis autem principalis tam totius vitae coniugalis in genere quam actus coniugalis in specie est bonum spirituale coniugum. Quae cum ita sint, statui potest regula generalis : Actus coniugalis tunc licitus est, quando servit ad bonum spirituale coniugum, licet directe et immediate neque habeatur neque etiam intendatur conceptio aut generatio. Ad bonum spirituale coniugum conducunt non tantum virtutes supernaturales, sed etiam amor et affectio maritalis. Etenim si coniuges uniuntur vero et constante amore, etiam vita eorum tota evadit felix ; alter alterius onera portat libenter, et de tali amore maritali omnes fere laudes praedicari possunt, quas S. Paulus tribuit caritati, dicens : Caritas patiens est, etc. » (*I Cor.* 13,4 ss.).

ordonné a de sa nature, et non par le but accidentel et arbitraire que se proposent les personnes agissantes, un tel finis operis. Du défaut d'élaboration de ces réalités vient sans doute que jusqu'ici la logique rigide a toujours pu faire violence à la vie dans la manière de penser des moralistes. Celui qui dit préalablement avec Merkelbach : *Unicus* autem *proprius* et *principalis* finis (scil. actus coniugalis) ex natura operis est generatio prolis, — et cette affirmation est tout à fait logique si l'on voit l'essence de l'acte sexuel dans la procréation — celui donc qui dit cela sera facilement poussé à subordonner aussi strictement les fines secundarii à ce finis proprius et principalis, et il se pourra même qu'il en vienne à douter si l'amor mutuus fovendus n'est pas une fin, non essentiellement et objectivement, mais seulement accidentellement et subjectivement unie à l'acte conjugal.

Donc si parmi les auteurs, les uns ont eu plus de subtilité dans la compréhension de la vie, il me semble qu'une logique et une conséquence plus fortes sont du côté des autres. A cause de cela, l'indication de la valeur et du sens objectif de l'acte sexuel comme don mutuel des personnes, et la conclusion qui s'en suit que cette valeur ne peut être complètement réalisée que dans un mariage pour la vie, a effectivement une importance si centrale, que cette connaissance devait être montrée non seulement comme fondée en soi, mais encore comme expliquant et illuminant tous les domaines qui y correspondent. C'est la raison pour laquelle l'étude de l'acte sexuel et l'application des résultats de cette étude sont et doivent être tellement au premier plan de mon livre, car la manière de concevoir l'essence de l'acte sexuel est, ou logiquement doit être le pivot de toute théorie du mariage, du sixième commandement, etc., plutôt que la psychologie des sexes, la valeur sociale de l'enfant dans la société humaine etc., quoique tout cela ait naturellement aussi sa propre valeur. Pour saint Thomas et dans la théorie jusqu'ici dominante, le point de départ et l'idée centrale étaient que le sens de l'acte sexuel se trouve dans la procréation. Le Père Boigelot n'a évidemment pas pris garde à la place qui revient nécessairement à l'interprétation de l'acte sexuel pour les questions de la théologie morale, quand il me fait un grief de l'avoir trop mise en évidence dans mon livre et quand il motive ainsi, du moins en partie, le vilain reproche d'un culte du sexe (sexolâtrie).

Le Père Boigelot énonce encore (Cr. p. 23 ss.) d'autres ob-

jections contre les arguments que j'avance pour les exigences catholiques du mariage et du sixième commandement. Il pense que mon argument perd sa force dans les cas où l'amour est effectivement mort dans l'époux et où le don de la personne n'a plus lieu. Je réponds : Quelques-unes des choses qui de mon point de vue peuvent être dites se trouvent à la p. 198-99 (170-71) de mon livre. Dans l'exemple de la femme souvent trompée, l'Église ne forcera pas non plus cette femme à continuer la vie communautaire, précisément parce que dans cette supposition l'adultère existe. Ensuite j'ai évidemment une tout autre conception de l'amour des époux que le Père Boigelot. Du point de vue de *ma* conception il n'aurait pas été possible de me faire cette objection. L'amour conjugal n'est selon moi pas identique à un sentiment naturel d'attraction réciproque dans la sphère du sensuel, mais il est dans son essence un amour profondément moral de la personne. Il a son siège dans l'esprit (10), quoiqu'il ait normalement une nuance spécifique sensuelle. Par suite l'amour est essentiellement subordonné à la liberté humaine, et c'est pour cela qu'un changement moral peut avoir lieu, un changement de sentiments chez les deux époux, tant qu'ils vivent. Donc une réconciliation reste toujours possible. De plus, même dans la séparation, des devoirs demeurent envers l'autre partie ; même après le divorce, une certaine responsabilité reste pour l'époux, celle au moins de travailler à sa véritable persévérance par la prière et le sacrifice. Cette possibilité de réconciliation entraîne une obligation générale parce que les personnes ne cessent pas de s'appartenir mutuellement, et que cette appartenance garde son sens profond.

Le Père Boigelot méconnaît absolument que, selon ma conception, le sens primaire du mariage est une relation profondément morale des époux, à laquelle le sexus est ordonné pour la servir et non pour la dominer. C'est pour cela que la conservation de la relation des époux, le vinculum, garde toujours son sens, parce que son activité appartient précisément au domaine de la liberté humaine. Au contraire le service de l'enfant, et par suite le fondement de la signification essentielle de la relation des époux par ce service, devient impossible quand il n'y a pas d'enfant et qu'il n'en peut naître pour des raisons phy-

(10) Cfr p. 36-40 (30-34), et aussi toute l'interprétation du sens de l'acte conjugal et les exigences qui s'en suivent pour le mariage.

siques. Celles-ci ne relèvent pas du libre arbitre, elles sont naturelles et définitives ; elles ne sont pas morales et modifiables. Il existe donc par suite un devoir très sensé de tenir compte, en tant que personnalité morale, de la situation permanente créée par le lien conjugal, mais il n'existe pas un devoir de redevenir fécond quand la stérilité est devenue définitive.

Le P. Boigelot me reproche (Cr. p. 14, n. 25) un sensualisme inconscient. A mon texte : « L'idée du mariage désigne la mise en rapport durable et aimant de deux personnes adultes de sexe différent, pour se compléter et s'aider mutuellement en une communauté de vie intime, indivisible et indissoluble, *allant jusqu'au* « devenir un » dans l'acte conjugal », il fait remarquer : « C'est nous qui soulignons le « allant jusqu'à ». Cette formule semble dire que le moment suprême, le « climax » de l'union conjugale, de la vie à deux, est le moment strictement sexuel. Si c'est bien la pensée de l'auteur, il y a là, à notre sens, un sensualisme inconscient ».

En réponse à cela je fais la remarque suivante : Il peut certes exister aussi entre frères et sœurs une vie commune perpétuelle dans une amitié intime et dans un profond amour. Mais la communauté conjugale, par les rapports sexuels, est spécifiquement différente de tels liens durables d'amitié. Les mots « allant jusqu'à » le font ressortir. Le lecteur l'aurait tout de suite compris, si précisément la phrase explicative et la note n'étaient pas omises dans la citation, ce qui est surprenant. Mais c'est ensuite mon opinion que, par l'acte conjugal accompli dans sa perfection essentielle, qui est une unification à la fois intentionnelle et physique, la forme de l'union métaphysique la plus profonde qui puisse jamais exister entre personnes humaines est réalisée. Cela ne veut naturellement pas dire que d'autres actes mutuels des hommes n'aient pas une valeur morale plus grande et ne puissent fonder une union purement *morale* plus forte et plus profonde entre les hommes, que ne le fait peut-être in concreto la relation conjugale. Mais cette conception de la valeur de l'acte conjugal est très éloignée du sensualisme. Suivant l'argumentation de mon livre, la signification la plus prochaine du sexe dans l'homme, est de rendre possible cette forme unique de l'union entre des personnes qui sont l'image de Dieu : c'est une chose dont l'énorme importance morale n'est pas fondée sur les *moyens* physiques d'union, qui appartiennent au domaine

sensuel, mais sur le don et l'acceptation des personnes, don et acceptation qui forment le *contenu* de l'union. Dans ma théorie il n'y a donc absolument pas de place pour une indépendance ou même pour un culte du sexe — sexolâtrie —, le sexe et la sensualité ont à remplir un rôle de service dans l'unité spirituelle-corporelle de la personne humaine.

Je ne fais donc point d'emploi de la distinction entre amour concret et amour institutionnel. J'ai d'ailleurs maintes fois dit dans mon livre que je ne refuse pas toute importance à l'argument tiré des exigences de la progéniture (Cfr p. 35 (30) ; 79 (67-68) ; 114 (99) ; 177 (153) ; 182 (157) ; 195 (168). Dans la *pastorale* on fera naturellement bien de donner aux deux arguments leur valeur.

Je dois encore dire un mot sur le sens de la relation d'amour spécifique des fiancés et des époux. J'ai montré que son intention dirigée vers l'autre partie et non vers l'enfant est profondément significative et j'ai refusé d'admettre qu'elle soit une fraude de la nature, c'est-à-dire de Dieu envers les amoureux. En disant cela je pars de cette idée, que les instincts élémentaires dans les créatures indiquent les véritables valeurs que la nature poursuit en premier lieu et qu'ils n'induisent pas en erreur. Je sais que cette opinion n'est pas une démonstration absolument convainquante, mais elle n'est pas non plus simple folie, et elle n'a absolument aucun rapport aux confusions que le Père Boigelot (Cr. p. 19) suppose chez moi. D'ailleurs, la manière d'interpréter l'expérience de l'amour conjugal est-elle dénuée de tout intérêt pour la pastorale ? Pour moi, j'aime mieux me confier à la sagesse de Dieu qui place normalement au sommet de l'œuvre de la conservation de l'espèce humaine l'expérience vécue d'un profond amour des personnes, et veut que de celui-ci, qui a sans nul doute une valeur propre, provienne tout le reste, plutôt qu'à la soi-disant intelligence des philosophes qui voudraient me faire croire que Dieu a une toute autre chose en vue quand il suscite l'amour conjugal des personnes.

Quant à la remarque que mon concept de la sexualité est un peu paradisiaque, je réponds : Je ne traite ni d'une intégrité gratuite de la sexualité, ni des désordres causés par la chute. Ce que j'étudie, c'est le sens de la sexualité humaine et son essence comme telles. Dans les recherches sur la nature et l'étendue de la connaissance humaine ou de la liberté de la volonté on

ne mentionne souvent pas, et par principe, dans les investigations philosophiques, l'obscurcissement de la raison ou l'affaiblissement et la déviation des tendances de la volonté par le péché originel. J'ai fait de même dans mon étude de la sexualité.

De même donc qu'un traité détaillé des effets de la concupiscence dans la vie réelle des époux eût été superflu dans cet essai, de même il était superflu de traiter plus en détail l'immortalité de l'âme, l'ordination de l'homme vers Dieu et la grâce, etc., et d'en faire dériver la valeur de l'acte sexuel comme acte procréateur. Ce sont là des choses que les lecteurs chrétiens connaissent pleinement et auxquelles un simple renvoi suffit. La valeur de l'enfant comme personne est plusieurs fois indiquée dans mon livre (cfr par exemple p. 77-78 (65-66) ; 108 (94) ; 177 (153) ; de même la valeur que l'acte conjugal en reçoit comme acte procréateur possible. Il en va ici comme des autres chapitres qui manquent selon le Père Boigelot : les lignes fondamentales de relation seules sont tracées. « Tout le côté social (temporel et religieux) du mariage n'a reçu de M. Doms que des soulignements passagers ».

J'ai de même tracé aussi les lignes de liaison avec la virginité, et l'on peut se figurer ce que le Père Boigelot en aurait conclu si je ne l'avais pas fait précisément ici. Mais maintenant il me reproche de ne pas avoir laissé complètement ce point de côté (Cr. p. 28). Le manque de bienveillance dans cette critique spéciale est très surprenant mais éclaircissant, surtout quand on considère la pauvreté de pensée, plutôt supérieure si possible à la mienne, qu'on trouve dans les discussions sur ce sujet dans plus d'un traité exhaustif et apprécié, comme celui de Noldin.

Mais c'est méconnaître totalement les buts clairement indiqués du livre que de partir de mes explications critiques sur la *théorie* de l'enfant comme fin *première* et *immédiate* de l'acte sexuel et dans ce sens aussi du mariage, pour m'attribuer le but de ravaler la procréation au rang de fin « *biologique* » du mariage (Cr. p. 30) ; pour en conclure que je détruis le légitime point de vue social (Cr. p. 21) ; pour employer le mot vilain qui semble presque appeler une condamnation de sexolâtrie (Cr. p. 32) ; pour accuser mon concept du mariage d'être inconsciemment égoïste (Cr. p. 31) ; pour employer dans ce domaine si épineux des expressions qui touchent à mes sentiments personnels intimes : *L'on s'est plu* au contraire, avec une insistance

digne d'une meilleure cause, à ravaler la procréation etc... (Cr. p. 30. Voir aussi la critique véhémente de mes pages sur la virginité). Il aurait été facile d'éviter toutes ces expressions. L'ensemble des phrases mentionnées ne peut manquer de suggérer au lecteur l'impression qu'elles contiennent le véritable avis du R. P. Boigelot, sur la tendance du livre et l'attitude mentale de l'auteur. Elles détruisent l'impression sympathique des jugements élogieux qui se trouvent ailleurs. Elles tendent à exciter la défiance. Cette impression est encore nécessairement renforcée par l'absence complète d'un jugement positif sur l'utilité de mes idées et de mon livre pour la pastorale. Les points dangereux sont seuls et amplement indiqués, et en deux places différentes sont encore accentués (p. 25, note 48 et p. 32, note 54).

Le Père Boigelot ne se rend guère compte, par rapport à ceci, que les motifs donnés pour l'observation du sixième commandement et pour quelques exigences et points de doctrine de l'Église concernant le mariage, que, dis-je, ces motifs, qui sont incontestablement souvent orientés d'une façon trop unilatérale vers la progéniture s'emploient parfois un peu défavorablement dans la pratique pastorale. Il n'a évidemment pas fait lui-même l'expérience, fréquente en Allemagne, que l'on arrive à peine à faire une profonde impression sur les jeunes gens par les motifs de l'ancienne et trop exclusive théorie du finis primarius, tandis qu'on y réussit quand on parle du sens personnel du mariage et de la sexualité. D'après quelques passages de sa critique on a l'impression que le Père Boigelot considère la doctrine du mariage généralement enseignée jusqu'à présent et les traités exhaustifs sur cette matière comme harmonieux, comme une cathédrale achevée, à laquelle il n'y a plus que quelques détails d'embellissement à ajouter ; et mon livre semble maintenant vouloir essayer d'élever, au lieu de ce bâtiment bien équilibré, un nouvel édifice bien plus beau dans quelques parties, mais qui n'est absolument pas équilibré. Moi au contraire, je vois les choses d'une tout autre façon. J'ai la conviction qu'il n'existe pas encore de synthèse théologique du mariage satisfaisante, complète, équilibrée. Nous avons devant nous une cathédrale gothique qui n'est pas terminée. Mon livre apporte un plan pour les parties non bâties, il est, à cause de cela, volontairement incomplet et se contente d'indiquer les possibilités de coordonner les nouvelles parties avec ce qui est déjà bâti.

De plus, je n'ai pas oublié les dangers inhérents pour la pastorale aux idées nouvelles dans un domaine si éminemment vital, et c'est une des raisons pour lesquelles, comme le sait le Père Boigelot, j'ai écrit mon livre d'une façon si difficile. C'est aussi à dessein que j'ai transcrit dans l'original des citations latines sans les traduire.

Je pourrais faire encore plusieurs remarques sur quelques idées de l'auteur de la critique, mais je dois terminer.

Vue dans son ensemble, la critique du Père Boigelot montre un très grand intérêt pour le livre et une sympathique ouverture d'esprit pour ce qu'il apporte de nouveau. Elle ne témoigne nulle part une opposition contre les idées du livre ; au contraire. La seule opposition objective des conceptions se montre dans la question des relations des fins du mariage, l'une envers l'autre, mais cette opposition est fondée sur une fausse interprétation évidente de mes pensées, qui, en grande partie au moins, vient d'une erreur, qui n'a malheureusement pas été remarquée, dans la traduction française. Mon opinion sur le primat de la valeur de l'enfant comme fin du mariage a été jugée faussement, ce qui est bien regrettable.

Le Père Boigelot ne fait pas seulement la critique des idées, mais du livre lui-même. Je dois avouer que je n'ai presque plus reconnu le visage de mon livre dans son compte rendu. Les graves critiques du Père Boigelot sur le livre et son auteur ont, comme je crois l'avoir montré, leur fondement capital dans l'oubli des limites très précises et du but du livre, et dans sa méthode de juger d'un livre systématique sous l'aspect dominant de la pastorale. C'est pourquoi elles sont injustes. Si l'on voulait selon la méthode du Père Boigelot reprocher comme un défaut à chaque livre qui porte le caractère d'un essai systématique et ne veut pas être complet, les questions non traitées et importantes pour la pastorale, ce serait insupportable et décourageant. Nul ne se réjouira plus que l'auteur, quand paraîtra sur le mariage un livre complet, équilibré, facile à comprendre, et dans lequel les résultats de son « étude systématique » seront intégrés. S'il devait lui-même écrire sur le mariage un livre s'adressant à un vaste cercle de lecteurs — à quoi il s'est toujours refusé jusqu'ici — les remarques et les souhaits du Père Boigelot lui seraient d'une très grande utilité.

Breslau. Dr Herbert DOMS.

Réponse du R. P. Boigelot au Dr H. Doms

La réponse de M. H. Doms apporte des précisions nouvelles sur le point de vue où s'est mis l'auteur pour composer son livre ; elle aide ainsi à délimiter plus exactement son champ d'étude. Ces précisions et cette délimitation seront précieuses aux lecteurs français qui les auraient malaisément aperçues ou devinées.

Ainsi envisagée, l'étude de M. Doms échappe à un certain nombre de critiques que nous avions cru devoir formuler. Comme on le verra, nous avions tous les deux raison du point de vue où nous nous étions placés. Des divergences subsistent cependant que nous indiquerons au cours de ces pages.

1) Je n'ai jamais cru que M. Doms voulait présenter un traité complet du mariage, mais j'avais cru qu'il cherchait à faire un exposé complet « du sens et de la fin du mariage », ce qui, on en conviendra, constitue vraiment l'essentiel de la théorie du mariage.

J'avais bien lu, en fin d'Introduction, les quelques lignes que M. Doms a citées et où il précise le dessein de son livre. Mais j'avais pris cette assertion qu'il ne présentait qu'un « essai » et qu'il cherchait seulement à « établir quelques points jusqu'ici négligés » comme une de ces affirmations, pleines de modestie, communes à la plupart des auteurs, auxquelles ils sont généralement les premiers à ne pas croire, ce dont témoignent leurs réponses aux critiques. Je me suis trompé sur ce point et la réponse de M. Doms me montre qu'il fallait comprendre ces mots comme ceux d'un philosophe parlant un langage strict.

M. Doms explique excellemment p. 521 (note) l'origine de notre mésentente : elle est quasi toute entière dans une divergence de points de vue, d'optique d'étude. M. Doms a composé son livre du point de vue du systématicien. Je l'ai jugé du point de vue pastoral et du point de vue synthétique.

Je dois un mot d'explication au lecteur français pour qui la conception allemande de la systématique n'est à aucun titre familière. Quand en français nous utilisons les termes d'« étude systématique », ce mot est pour nous synonyme d'étude synthé-

tique. Tel est, en effet, en sciences, la signification du mot « système » ou « théorie ». Dans la langue allemande au contraire et pour un esprit formé aux disciplines d'Outre-Rhin, le mot éveille des résonnances sensiblement autres. Une étude systématique, tout en esquissant la structure essentielle d'un ensemble, ne prétend pas l'étudier sous toutes ses faces et dans toutes ses directions. C'est donc volontairement, nous dit M. Doms, qu'il a omis de développer les points déjà fouillés par d'autres auteurs, et qu'il n'a approfondi que des points jusqu'ici négligés, en se contentant de marquer, en passant, leur connexion avec les autres. Il va de soi que cette conception de l'étude systématique d'un sujet est entièrement légitime et que M. Doms avait le droit de l'adopter. Quelques lignes fort brèves pour expliquer pareil point de vue peuvent suffire pour faire voir au lecteur allemand la position choisie et son caractère volontairement incomplet. Il en va tout autrement du lecteur français pour qui la systématique ou la problématique sont mots et choses peu familiers. Pour lui un exposé systématique du sens et de la fin du mariage signifiera un exposé synthétique et sera lu, jugé, accepté ou critiqué comme tel. Et de là le premier motif de nos divergences.

M. Doms, s'étant mis légitimement au point de vue systématique qu'il indique, pouvait choisir librement les points qu'il allait spécialement étudier et développer. L'on comprend parfaitement par exemple qu'il fasse une étude détaillée des fondements ontologiques de l'acte conjugal et qu'il développe très longuement ce en quoi sa conception diffère de la conception courante. Par contre, pour juger son livre je me suis mis à un point de vue synthétique et pastoral ; j'ai songé au grand public auquel les traducteurs destinent le livre et j'ai songé aux nombreux prêtres qui lisent la N.R.Th. ; j'ai songé à l'enseignement qu'il est opportun que celui-là entende et que ceux-ci donnent, enseignement qui ne peut, ni pour tous ses thèmes, ni pour l'équilibre de ses parties, être la décalque de ce que présente le livre de M. Doms.

Ayant jugé le livre de M. Doms avec des exigences de synthèse complète du sens et de la fin du mariage, je l'ai trouvé mal équilibré. L'ayant jugé d'une optique pastorale pratique, je l'ai jugé inadapté et dangereux par ses insistances et ses omissions. Du point de vue synthétique et pastoral, je ne m'étais pas trompé. Du point de vue du systématicien, j'avais tort.

Je suis heureux d'avoir, par mes critiques, permis à M. Doms de préciser le genre de son étude avec une vigueur et une netteté que ne présentait pas son Introduction pour des lecteurs français. L'on ne pourra plus ignorer désormais que le livre de M. Doms est essentiellement un essai qui ne vise pas à être complet et qui ne l'est pas.

Je voudrais demander à M. Doms de marquer beaucoup plus nettement ce fait dans l'Introduction de sa deuxième édition pour éviter à des lecteurs de bonne foi une méprise ultérieure, pareille à la mienne. Car je constate que d'autres critiques français l'ont commise comme moi (1).

J'avais donc à la fois tort et raison en parlant de graves lacunes dans le livre de M. Doms. J'avais tort car les omissions, quant à l'exposé synthétique du sens et de la fin du mariage, étaient voulues par l'auteur et n'étaient donc pas des lacunes ; j'avais raison car ces omissions y étaient. Le lecteur se tromperait donc comme je me suis trompé qui croirait trouver là un exposé complet et bien centré non seulement de la doctrine catholique du mariage mais même de son sens et de sa fin. Il faut donner acte définitivement à M. Doms qu'il n'a pas voulu cette synthèse, qu'il a volontairement et légitimement omis d'étudier pour ne faire que mentionner ce que les autres auteurs ont trop exclusivement exposé (notamment, la valeur sociale de l'enfant en tant que personne distincte des parents), et qu'il n'a voulu mettre en lumière que « quelques points jusqu'ici négligés » de la doctrine du mariage.

Comme je l'avais écrit, l'on trouvera dans le livre de M. Doms « la mise en lumière très intense du mariage en tant que communauté », « celle très nette et très fouillée de la valeur spécifique de l'acte conjugal, de son sens d'union, de ses exigences de dignité », « la mise en un relief puissant et saisissant de ce qu'on appelle traditionnellement la fin secondaire du mariage, l'épanouissement mutuel » (p. 15-16). Et j'ai dit et je tiens à redire toute la richesse de l'apport de M. Doms en ces domaines.

---

(1) Par exemple le P. Gerlaud, O. P., dans *Revue Apologétique*, octobre 1938, parle de « tout un traité du mariage que M. Doms nous offre... » ; d'un « essai de synthèse » (p. 196). Je ne sache pas que M. Doms ait protesté.

Comme je l'avais écrit aussi, l'on ne trouvera pas dans le livre de M. Doms — et cela parce que, consciemment, il ne l'a pas voulu — la mise en valeur détaillée de l'enfant comme fin sociale, l'exposé des côtés déficitaires de la sexualité réelle, l'étude des moments extrasexuels de la vie conjugale.

Nous ne trouverons donc pas dans le livre de M. Doms et nous n'avons pas à y chercher la vraie synthèse catholique du mariage. Le livre de M. Doms est un essai remarquablement réussi de mise en lumière de quelques données, qui ont trait au sens et à la fin du mariage, et qui sont habituellement méconnues ou oubliées des autres auteurs. De ces données M. Doms a fait un exposé sinon toujours clair, du moins vraiment puissant et profond.

2) M. Doms me reproche de n'avoir rien dit de son chapitre sur les « conséquences pastorales » de ses vues. Cette omission est consciente de ma part. Il ne s'agit en effet, comme le titre lui-même l'indique, que de « conséquences ». La nouveauté des idées de M. Doms n'est chez elles que dans la mesure où elle est d'abord dans les prémisses.

Je tiens à marquer en passant que je suis pleinement d'accord avec M. Doms, sur les conseils de pastorale qu'il donne : adaptation de la prédication à la mentalité individualiste de nos contemporains en partant de ce qu'ils admettent pour les amener logiquement à ce qu'ils n'admettent plus ; exposé, à l'époux surtout, des exigences de délicatesse, du souci du bien du conjoint dans les relations conjugales ; rappel à l'épouse, devenue mère, des fins conjugales du mariage ; enseignement de la dignité de l'acte conjugal et de la nécessité de sa spiritualisation.

J'ajouterais qu'il est regrettable que la prédication courante, par ses condamnations légitimes mais mal formulées de l'impureté, engendre dans l'esprit des auditeurs un mépris de la sexualité quelque peu manichéen et janséniste, parfaitement faux et illégitime. Il n'est pas licite de prêcher, fût-ce implicitement, la mésestime de la sexualité ; l'on doit en prêcher la valeur et donc le respect, à peine de condamner — hérétiquement — l'œuvre du Dieu Créateur et le mariage. Les sixième et neuvième commandements ne sont point dictés par le mépris mais par le respect et par la nécessité de la prudence dans un domaine où les forces de l'instinct rendent l'équilibre difficile et instable.

La prédication devrait aussi exposer plus souvent et mettre en valeur la fin d'épanouissement mutuel des époux. Trop de moralistes et de prédicateurs, trop de livres d'initiation de la jeunesse et de livres sur le mariage n'envisagent guère que le côté procréateur de celui-ci et n'étudient guère que les problèmes de morale sexuelle qu'il pose ; ils oublient par trop tout le côté psychologique et personnel de la vie matrimoniale. Quoique le livre de M. Doms ne soit pas complet en ce domaine — je lui ai reproché d'un point de vue pastoral le manque d'étude des moments extrasexuels de la vie conjugale — l'on y trouvera de très précieux matériaux pour la mise en valeur de l'aspect conjugal du mariage.

3) Je dois bien constater que M. Doms dans sa réponse oublie systématiquement mes éloges et, de mes critiques, les atténuations conscientes et volontaires que j'y ai mises. Il majore le sens de mes mots et il lui est alors trop facile de montrer la fausseté d'une critique absolue alors qu'on ne la lui faisait que nuancée.

a) Je n'ai pas dit que M. Doms était un « adepte » de la philosophie phénoménologiste. J'ai dit qu'il en était « tributaire dans ses conceptions et son mode de présentation ». Il saute aux yeux par exemple que l'importance exceptionnelle que M. Doms attache au mot de « sens » dans l'encyclique *Casti Connubii* ne vient à aucun titre de celle que l'encyclique entendait lui assigner mais des préconceptions et du climat d'idées de M. Doms. J'ai entendu affirmer que M. Doms était dépendant dans son vocabulaire, dans la signification extrêmement riche accordée au mot « sens », dans sa distinction entre sens et fin, de concepts phénoménologistes, qu'il ne doit pas tout cela à sa formation thomiste. Je n'ai point fait de lui par là un « adepte » de la philosophie phénoménologiste mais seulement (j'avais employé intentionnellement le mot) un « tributaire ». M. Doms reconnaît d'ailleurs lui-même que parmi les sources de sa pensée se trouve le phénoménologisme. Je n'ai entendu affirmer rien autre chose. Je n'ai rien à retirer de mon affirmation.

b) Je n'ai dit non plus nulle part que M. Doms « n'entendait *rien* » au côté social du mariage. « Trop individualiste » ne signifie pas « uniquement individualiste » ; « détriment du social », négation du social ; « trop rarement mentionné », ja-

mais mentionné ; « ne guère recevoir les développements mérités », ne recevoir aucun développement ; « quelques lignes », aucune ligne ; « alinéas passagers », absence d'alinéas, etc. etc... M. Doms prouve donc une chose admise en démontrant qu'il a souci du social, qu'il a notamment montré l'apport social de la communauté conjugale. J'ai dit la chose on ne peut plus nettement : « M. Doms a bien mis en relief que le perfectionnement des époux était identiquement un enrichissement pour la société » (p. 29). Mais j'ai dit que la valeur sociale de l'enfant en tant que distinct des parents n'avait pas été soulignée ni étudiée ni mise en relief. Je le maintiens. E. M. Doms devra bien en convenir qui explique par ailleurs pourquoi il ne l'a pas fait et pourquoi il s'est contenté de marquer les points de raccord systématique de ses idées avec la fin sociale du mariage. Les lecteurs de M. Doms ne trouveront donc pas dans son livre un exposé du côté social de la procréation et de la valeur sociale du mariage par l'enfant ; ils auront soin de ne pas omettre ce point de vue dans leur synthèse comme ils auront soin d'y intégrer les idées nouvelles et enrichissantes qu'apporte M. Doms aux anciennes présentations.

M. Doms me prête gratuitement une fausse compréhension de ses vues sur l'importance de l'enfant au point de vue social. Pour le prouver, il cite avec complaisance une citation que je fais de son texte et où trois lignes ont sauté, modifiant ainsi du tout au tout sa pensée en ce passage. M. Doms reconnaît élégamment qu'il n'y a eu là de ma part aucune falsification intentionnelle. Je m'excuse de cette citation fausse. J'en dois aux lecteurs la justification. J'ai beaucoup cité M. Doms. Vu la longueur de ces citations, je ne les ai pas, on le comprendra, transcrites dans mon manuscrit mais, en donnant celui-ci à taper à la machine, j'ai indiqué les passages à reproduire et où les intercaler. Dans ce travail, une erreur classique s'est glissée. Le texte de M. Doms porte, à 3 lignes de distance, les mêmes mots : « accomplissement spécifique des époux » et « accomplissement mutuel des époux ». L'on a sauté de l'un à l'autre. Il y a donc eu distraction de copiste, non falsification.

De ces données, M. Doms croit pouvoir inférer que si je n'ai pas remarqué cette omission, c'est parce que je me suis fait une fausse conception de ses idées. L'exégèse réelle est plus simple. N'ayant guère de loisirs, je n'ai relu mon article que

sur les épreuves imprimées. Quiconque en a corrigé sait fort bien qu'à ces moments on fait un travail de correction des fautes et non un travail intellectuel d'attention aux pensées. Ce dernier a été fait et n'est plus à refaire.

Je ferai d'ailleurs remarquer que je ne citais pas le texte incomplet pour étayer mon affirmation que « l'enfant est envisagé avant tout comme perfectionnant la personnalité des parents : point de vue parfaitement légitime mais incomplet ; le rôle social de la procréation est à peu près passé sous silence » (p. 14). De la justesse de cette assertion pourra se convaincre quiconque voudra relire attentivement, à ce point de vue, le chapitre de M. Doms sur « le rapport des époux considéré comme service rendu à l'espèce et à la personne ». C'est précisément un des passages qui m'avait le plus choqué par le peu de mise en relief de l'enfant en tant qu'apport social. Du point de vue du synthéticien et du pasteur, j'avais raison. Du point de vue du systématicien, point de vue incomplet mais légitime, j'avais tort. M. Doms avait le droit, vu son angle d'étude, de ne mettre en valeur qu'un aspect du réel.

4) Cette majoration de mes critiques joue aussi à propos du reproche que je faisais à M. Doms d'avoir présenté un panégyrique trop exclusif de la sexualité. Après avoir précisé pendant quatre pages entières (25-28) la portée exacte de mon grief, j'avais, dans un résumé de ma pensée, déclaré que la vraie synthèse catholique était « moins sexolâtre ». M. Doms est légitimement froissé de ce mot, dont je regrette l'emploi, d'ailleurs unique ; il l'extrait de tout son contexte, le met en épingle, et le prend à 100 % de sa valeur philosophique, faisant fi de toutes les explications qui en situaient exactement le sens (p. 12-13, p. 25-28) et de son contexte immédiat lui-même où, à prendre le sens littéral, il faudrait dire que la vraie synthèse catholique devrait être, elle aussi, sexolâtre, moins toutefois que celle de M. Doms. Les lecteurs de la N.R.Th., qui sont gens de bon sens, n'ont évidemment pas pris ce mot dans son sens plénier et ne lui auront pas donné, pas plus que je n'ai eu la moindre intention de le faire moi-même, un « sens qui semblerait presque appeler une condamnation ».

Par ailleurs j'avais reproché à M. Doms non pas d'avoir lui-même une surestime de la valeur de la sexualité, mais d'avoir

donné à son livre une présentation qui, à mon avis, allait « créer pratiquement une atmosphère de surestimation de la sexualité » (p. 25).

J'en donnais diverses preuves : l'étude quasi exclusive de l'acte conjugal (2) et l'absence d'étude des moments extrasexuels du mariage, la conception édénique de la sexualité et l'omission de tout exposé de ses côtés intrinsèquement égoïstes et déficitaires, la banalité des pages sur la virginité. M. Doms explique pourquoi, de son point de vue de systématicien, ces insistances et ces omissions sont légitimes. Il fait front carrément notamment à mon objection sur sa conception paradisiaque de la sexualité, et il affirme l'avoir déterminément voulue. C'est son droit. Mais c'est le mien de dire, du point de vue du synthéticien et du pasteur, que même pour un systématicien et un ontologiste, en une question aussi vitale, il est dangereux de n'étudier qu'une face des choses, fût-ce en réaction légitime contre des conceptions jansénistes, et qu'il m'eût paru urgent, non pas en considération des exigences logiques de l'étude de M. Doms mais en considération des exigences réalistes de la vie et du bien des âmes — auxquelles, je le sais, M. Doms est très sensible — de noter ces déficiences de la sexualité. Je n'aurais point fait cette remarque si le livre n'avait atteint que le milieu des moralistes professionnels ; je me vois contraint de la faire dès que le livre est écrit en langue vulgaire et vise un large public.

5) Je suis pleinement d'accord avec M. Doms que pour saint Thomas le finis operis de chaque acte conjugal, fécond ou non, est la génération. Quoiqu'en pense M. Doms (p. 523), je n'ai jamais dit le contraire. M. Doms, pour expliquer la genèse de cette assertion chez saint Thomas, fait appel à l'état partiellement erroné des connaissances biologiques du saint et croit que l'état actuel de la science impose d'autres conclusions. Ces considérations de M. Doms sont fort intéressantes mais ne me paraissent pas définitivement probantes. Je crois pour ma part que saint Thomas n'a point tiré ses conclusions philosophiques de ses erreurs biologiques mais de l'orientation ontologique fondamentale des organes sexuels à la procréation.

(2) J'ai dit (p. 10, p. 25 par ex.) la conception très noble que l'auteur en avait.

6) J'ai affirmé que M. Doms n'admettait pas la hiérarchie habituelle des fins du mariage. M. Doms me répond « J'admets complètement de la manière habituelle la hiérarchie des fins ». Qui a raison ? M. Doms lui-même va répondre car il continue : « mais, outre cela, je reconnais dans l'union à deux le sens du mariage, qui se justifie par lui-même, et dont la réalisation est ordonnée vers les deux fins dites primaire et secondaire » (p. 526). Si le lecteur veut bien ajouter que M. Doms affirme dans son livre que « l'acte conjugal a un but objectif prochain, la réalisation par la fusion des corps de l'unité à deux des époux dans l'ordre réel » (p. 105), que les deux fins dès lors deviennent « éloignées » (p. 105), qu'on les appelle plus volontiers effets, il pourra voir en quel sens M. Doms admet la hiérarchie habituelle des fins du mariage. Par rapport à la théorie habituelle, il y a introduction d'une fin objective immédiate, sur laquelle on met puissamment l'accent. Je suis donc bien forcé de conclure que la hiérarchie habituelle n'est que nominalement conservée. En fait, elle sera modifiée profondément. C'est ce qu'ont compris tous les auteurs français qui ont parlé du livre de M. Doms. Je ne sache pas que M. Doms ait protesté contre leur interprétation. Le R. P. Gerlaud, O.P. écrit : « *contrairement à la thèse des moralistes catholiques,* le Dr Doms avance que dans le mariage la primauté de la fin revient à la constitution de la communauté conjugale, la procréation n'étant qu'une conséquence de cette réalité » (3). Le R. P. Doncœur, S. I. écrit : « il rétablit une hiérarchie méconnue des valeurs » (4).

Inaccoutumés à la distinction entre « sens » et « fin », distinction d'origine phénoménologiste, les lecteurs français la comprendront en fonction de leurs catégories mentales habituelles. Le mariage ayant pour essence la communauté conjugale, enseigner que la fin objective immédiate du mariage, c'est la réalisation de cette communauté, revient équivalemment dans leur pensée à affirmer que la fin objective immédiate du mariage est l'épanouissement mutuel des époux et c'est donner à la fin « éloignée » de procréation une valeur moins essentielle, inférieure.

M. Doms ne pourra rien changer à ce climat d'idées différent.

---

(3) *Revue Apologétique,* octobre 1938, p. 197.
(4) *La sainteté du mariage chrétien,* dans *Etudes,* t. 236, p. 47.

Sa doctrine, lue ou prêchée, sera interprétée en fonction de celui-ci. L'esprit latin (5), amoureux de clarté, comprendra peu la signification philosophique imprécise, riche de sentimentalité et très complexe du mot « sens » ; il souffrira de ne pas saisir lumineusement ce que veut dire exactement l'affirmation que l'unité à deux conjugale « est en quelque sorte sa fin à soi-même » (p. 115) ; il peinera désagréablement à situer dans ses casiers philosophiques la place exacte de ce « sens » qui n'est pas exactement l'essence, la signification de ce mot que son ontologie thomiste ne lui a pas enseigné et il sera amené, contre la pensée de l'auteur, selon son cadre de pensées à lui, à voir dans la présentation du sens du mariage par M. Doms une modification de la hiérarchie traditionnelle des fins. La doctrine de M. Doms, présentée à des esprits philosophiques formés au vocabulaire et à la discipline thomiste ou à des esprits latins, moins sentimentaux et plus logiques, moins complexes et plus simplificateurs, est vouée à être interprétée et comprise pratiquement dans le sens d'un renversement de la hiérarchie habituelle des fins. Je sais que M. Doms pourra répondre qu'il distingue « sens » et « fin » et qu'il respecte l'ordre habituel des fins : c'est matériellement vrai, c'est adaptativement faux pour ses lecteurs français. L'expérience le prouve.

Ce n'est pas une traduction en français, c'est une transposition philosophique de la présentation de vocabulaire phénoménologiste et germanique en un vocabulaire thomiste et latin qu'il aurait fallu pour que l'ouvrage de M. Doms échappât à une mauvaise compréhension du public français. Je ne puis que constater que d'excellents esprits n'ont pas compris correctement en des points importants la pensée de M. Doms ; je prétends que la quasi totalité des lecteurs non spécialistes est incapable de juger et de discuter l'argumentation de M. Doms ; j'ai bien peur que le sens général de l'ouvrage qu'ils saisiront, la « libération » qu'ils en ressentiront ne soient faits, par exemple quant à la sexualité ou à la procréation, de l'oubli de pas mal de nuances et de réserves que M. Doms a formellement exprimées ou qu'il a systématiquement omises. Je répète

(5) Je parle d'esprit germanique et d'esprit latin sans la moindre comparaison de valeur entre l'un et l'autre. Je constate simplement qu'ils sont partiellement autres et que chacun a son genre de richesses et de déficiences.

d'ailleurs que je sympathise très nettement pour ma part à la réaction antijanséniste de M. Doms et à son effort de mise en valeur de la fin personnelle du mariage. Mais, me plaçant à un point de vue pastoral, je trouve la réaction outrancière.

7) Je la trouve telle aussi d'un point de vue ontologique. Pour éviter d'être trop long et pour juger son volume du point de vue pastoral qui me paraissait le plus urgent, j'ai délibérément omis dans ma recension de discuter ontologiquement la conception qu'a M. Doms de l'acte conjugal. Je ne veux pas l'entreprendre non plus dans cette réponse. Je tiens cependant à noter que si j'admets la partie positive de la position de M. Doms visant l'interprétation du sens métaphysique de l'acte conjugal — acte d'union, de donation des personnes —, je ne puis le suivre dans sa négation d'y voir essentiellement un acte de procréation. A mon sens, l'acte conjugal est ontologiquement unitif et procréateur à la fois ; ces deux propriétés de son essence « s'engrènent » pour reprendre le joli mot de M. Doms ; l'ordo naturae, et donc l'ordre divin, les a constituées toutes deux dans la richesse complexe de l'acte conjugal dont la réalisation tend indissolublement dès lors et essentiellement à produire l'épanouissement personnel des conjoints et la procréation.

8) J'avais affirmé qu'aucun théologien ou moraliste actuel n'entendait par fin secondaire un « *pur* moyen ». M. Doms prétend apporter de nombreux témoignages du contraire. A vrai dire, un seul me paraît vraiment probant : celui qui a trait au P. Noldin. Pour les autres — l'on comprendra qu'il me soit impossible de les discuter —, il est bien clair qu'ils ne se font pas de l'indépendance de la fin dite secondaire la même conception que M. Doms ; mais leurs textes admettent explicitement — quoique sur un autre fondement que M. Doms — ou sont parfaitement susceptibles d'être interprétés comme laissant place pour admettre une certaine indépendance de la fin secondaire. La logique de leur affirmation unanime de la licéité du mariage de la femme inféconde implique forcément dans leurs conceptions pareille indépendance.

9) Ma recension ne suppose nulle part que les anciens traités exhaustifs sur le mariage étaient « harmonieux, comme des

cathédrales achevées, auxquelles il ne manquerait que quelques embellissements ». Je crois comme M. Doms qu'il n'existe pas encore de synthèse théologique du mariage « satisfaisante, complète, équilibrée ». J'avais cru, avec beaucoup d'autres, que M. Doms avait voulu présenter cette nouvelle synthèse : j'ai eu tort. Il n'a voulu faire qu'un travail systématique, apporter un plan pour les parties non bâties et de bons matériaux pour les réaliser. Chacun comprendra qu'en ce travail d'inventeur et d'architecte il ait pu se glisser quelques erreurs de plan ou de technique, mais chacun n'en admirera pas moins le caractère hardi, original, solide et définitif de maintes parties. Je terminais du reste déjà de la sorte mon précédent article : la synthèse parfaite du mariage aura à intégrer, pour être vraie et complète, nombre de matériaux apportés par M. Doms, notamment sa mise en valeur de la communauté matrimoniale, le sens de donation et d'union de l'acte conjugal, les exigences de dignité et de souci du conjoint pour sa licéité, tous points souvent oubliés et méconnus pratiquement dans les exposés de la synthèse traditionnelle. L'on a dit du livre de M. Doms (et c'est un bel éloge auquel je me rallie) : c'est un livre dont il restera quelque chose même quand on aura cessé d'en parler.

10) Ma recension, je l'espère, aura servi à faire connaître à de nombreux prêtres un livre de très haute valeur ; elle aura fourni l'occasion d'en délimiter désormais très clairement le champ d'étude, le point de vue et le but ; elle aura permis aux futurs lecteurs de se rendre compte du caractère essentiellement « systématique » et volontairement incomplet du livre présenté ; elle les aura prévenus qu'ils n'y trouveront pas et n'ont pas à y chercher une synthèse équilibrée de la théorie du mariage, que, pour ce faire, ils auront à enrichir les enseignements jadis reçus des nouveaux apports de M. Doms et les nouveaux apports de M. Doms des enseignements jadis reçus. Je crois aussi qu'il apparaîtra bien clairement que, du point de vue du synthéticien et du pasteur, je n'avais pas tort dans l'ensemble de juger le livre de M. Doms comme je l'ai fait et que du point de vue du systématicien M. Doms n'avait pas tort dans l'ensemble de l'écrire tel qu'il l'a fait.

R. BOIGELOT, S. I.

LE VERBE SAUVEUR ET ILLUMINATEUR CHEZ SAINT IRÉNÉE

DEUXIEME PARTIE

Le plan de la connaissance.

Chapitre premier : Le Verbe illuminateur.

Le plan divin est un. Le Verbe, pour qui et par qui Dieu a tout créé et qui est le Chef de l'humanité qu'il est chargé d'unir à son principe, est aussi le seul *par qui le Père se révèle.*

Puisque tout vient par le Verbe dans l'ordre de la vie et du salut, et puisqu'il est nécessaire de connaître pour être sauvé, nous devons nous attendre à ce que, selon Irénée, toute connaissance nous vienne par le Sauveur.

Et de fait, à travers toute son œuvre, Irénée répète avec insistance que toute connaissance de Dieu nous vient par le Fils.

II, 30,9 ; I H. 368 : Hic Pater Domini Nostri Iesu Christi per Verbum suum, qui est Filius eius, per eum revelatur et manifestatur omnibus, quibus revelatur : cognoscunt enim eum hi, quibus revelaverit Filius. Semper autem coexistens Filius Patri, *olim et ab initio semper revelat* Patrem, et Angelis, et Archangelis, et Potestatibus, et Virtutibus, et omnibus, quibus vult revelare (ou revelari) Deus.

Ce texte affirme dans toute son ampleur le rôle révélateur du Verbe. En dehors de Lui, pas de révélation et donc pas de connaissance. Ceux-là seuls connaissent le Père, à qui le Fils l'a révélé :

IV, 5,1 ; II H. 154 : Unus igitur et idem Deus, qui plicat coelum quemadmodum librum, et renovat faciem terrae : qui temporalia fecit propter hominem, ut maturescens in eis fructificet immortalitatem (1) et qui aeterna superducit propter suam benignitatem (...) ; qui a Lege et Prophetis annuntiatus est, quem Christus suum Patrem confessus est. Ipse autem est fabricator ; et ipse est qui super omnia est Deus, quemadmodum Esaïas ait : Ego testis... Ante me non fuit alius Deus

(1) On voit, par ces quelques mots dits en passant, combien la pensée d'Irénée est pénétrée de cette doctrine du développement humain sous la conduite divine.

et post me non erit. Ego Deus et non est absque me Salvans. Annuntiavi et salvavi. — Et iterum : Ego sum Deus primus, et super ventura ego sum. — Neque enim varie neque elate, neque glorians dicit haec sed *quoniam impossibile erat sine Deo discere Deum, per Verbum suum docet homines scire Deum.*

C'est par le Verbe et par Lui seul que nous connaissons Dieu. Toute connaissance de Dieu est de fait religieuse ; elle a pour principe la révélation que nous fait le Verbe et pour terme l'acte de foi. Aussi ne faut-il pas s'étonner si, dès les débuts de son ouvrage, il a posé comme point de repère la profession de foi, s'il s'étend avec complaisance sur la foi qui règne dans le monde entier, dans une unité de pensée étonnante de la part de races si variées (I, 10,2). Pas davantage que pour lui soient synonymes les expressions suivantes : la révélation de la vérité, le canon de la vérité, l'argument de la foi (I, 9,4 ; 10,2 et 3).

I, 10,2 ; I H. 93-4 : Car de même qu'il n'y a qu'un soleil créé par Dieu pour éclairer le monde ; de même il n'y a qu'une lumière de la vérité qui rayonne partout et qui illumine tout homme qui veut parvenir à la connaissance de la vérité. Il n'y a qu'une seule et même foi.

C'est pour n'avoir pas « reçu », au sens johannique du terme, cette lumière de la vérité, que les Gentils ne connaissent pas le vrai Dieu (III, 6,2 ; II H. 23). C'est parce que les philosophes eux-mêmes l'ignoraient que le Sauveur est descendu. On connaît le fameux dilemme d'Irénée. Après avoir démontré que les gnostiques ont emprunté aux philosophes anciens leurs théories sur Dieu, il les prend à partie et les enserre dans l'alternative suivante :

II, 14,6 ; I H. 299 : Utrum hi omnes qui praedicti sunt (2), cum quibus eadem dicentes arguimini, cognoverunt veritatem aut non cognoverunt ? *Et si quidem cognoverunt, superflua est Salvatoris in hunc mundum descensio.* Ut quid enim descendebat ? An numquid ut eam quae cognoscebatur veritas, in agnitionem adduceret his qui cognoscunt eam hominibus ? Si autem non cognoverunt, quemadmodum (comment ?) eadem cum his, qui veritatem non cognoscebant, dicentes, solos vosmetipsos eam quae est super omnia cognitio habere gloriamini, quam etiam qui ignorant Deum, habent ?

(2) Ceux dont il a dit plus haut (II, 14,1 ; I H. 289) : Omnes qui Deum ignorant et qui dicuntur philosophi : Thalès de Milet, Anaximandre, Anaxagore « qui et Atheus cognominatus est », Démocrite et Epicure, Platon, Empédocle, le Portique, Aristote, Pythagore et ses disciples.

Ainsi donc les philosophes eux-mêmes n'arrivent pas, selon Irénée, à une vraie connaissance de Dieu. On a voulu opposer à ce texte si clair d'autres passages où il leur attribue une véritable connaissance. Mais on n'a pas suffisamment remarqué que, dans ces passages, il s'agit d'une connaissance proprement religieuse, où intervient une motion divine, en connexion avec une vie morale plus pure et un certain éloignement de l'idolâtrie (III, 25,1 et 2 ; II H. 133). De tels textes ne peuvent s'interpréter d'une connaissance purement naturelle. S'ils n'affirment pas la thèse irénéenne dans son ampleur, il faut les replacer dans l'ensemble et les juger à la lumière des passages où l'auteur développe ex professo sa doctrine.

C'est au chapitre 6 du 4me livre que nous trouvons cet exposé. Il vient à propos du fameux texte « Personne ne connaît le Fils »... déformé par les gnostiques pour les besoins de leur cause. Irénée s'attache d'abord à rétablir la version exacte et montre le but que poursuivent les hérétiques en la déformant.

IV, 6,1 ; II H. 158 : Le Seigneur veut montrer aux disciples qu'il est le Verbe, qui fait connaître le Père, et blâmer les Juifs qui pensent avoir Dieu, alors qu'ils rejettent son Verbe, *par qui Dieu est connu*. Il leur dit donc : Personne ne connaît le Fils sinon le Père, et personne ne connaît le Père sinon le Fils, et ceux à qui le Fils veut le révéler. C'est ainsi que s'expriment Matthieu et Luc et Marc. Quant à Jean, il a omis ce passage (3). Eux qui veulent être plus habiles que les Apôtres transcrivent de cette manière : Personne ne connaît le Père sinon le Fils, et le Fils sinon le Père, et ceux à qui le Fils voudra le révéler ; et ils interprètent comme si le vrai Dieu n'avait été connu de personne avant la venue de Notre-Seigneur ; et ils disent que le Dieu annoncé par les Prophètes n'est pas le Père du Christ. Mais si le Christ n'a commencé à être qu'au moment de sa venue comme homme, dans ce cas, le Père s'est soudain souvenu au temps de Tibère César qu'il devait s'occuper des hommes, et il est démontré que son Verbe n'a pas toujours été uni à sa créature ; mais alors, ce n'est pas un autre Dieu qu'il faut annoncer ; il faut plutôt chercher les causes de son incurie et de sa négligence si grandes.

Nous voici au cœur du problème. C'est le Verbe qui révèle le Père. Si le Verbe n'est pas éternel, il faut dire que Dieu a laissé l'homme sans témoignage.

(3) Mt. XI, 27 ; Lc X, 22. Le passage manque dans saint Marc comme dans saint Jean. Il est difficile d'admettre une erreur d'Irénée dans un texte dont il a saisi toute l'importance et que visiblement il a vérifié avec soin. Le ms. de Mc qui servait au saint Docteur devait comporter le texte en question, soit qu'il fût authentique en Mc, soit plutôt qu'il fût le résultat d'une harmonisation.

Personne ne peut connaître le Père que par la révélation qu'en fait le Fils, le Verbe de Dieu, ni le Fils que par le bon plaisir du Père. Ce bon plaisir le Fils le réalise : car le Père l'envoie et le Fils vient.

Le Père pour nous est invisible et infini, mais son Verbe le connaît. Irénée a dit ailleurs : « Et bene qui dixit immensum Patrem in Filio mensuratum : mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum » (IV, 4,2 ; II H. 153). Et si le Père est « inenarrabilis », « Ipse (Verbum) enarrat eum nobis ». « Et propter hoc, Filius revelat agnitionem Patris per suam manifestationem. Agnitio enim Patris est Filii manifestatio : omnia enim per Verbum manifestantur ».

Contre les gnostiques qui annoncent un Dieu inconnu, Irénée s'indigne :

« Le Seigneur n'a absolument pas dit que le Père et le Fils ne pouvaient être connus : s'il l'avait dit, sa venue sur terre eût été vaine. Car pourquoi venait-il ? Pour nous dire : ne cherchez pas Dieu, il est inconnu et vous ne le trouverez pas ? Le Seigneur a dit que personne ne peut connaître Dieu sans que Dieu se fasse connaître :

Edocuit autem Dominus quoniam Deum scire nemo potest nisi Deo docente, hoc est, sine Deo non cognosci Deum : hoc ipsum autem cognosci eum, voluntatem esse Patris. Cognoscunt enim eum quibuscumque revelaverit Filius.

Mais à qui le Fils révèle-t-il le Père ? A tous les hommes, et cela, depuis le commencement.

Omnia autem Filius administrans Patri, perficit ab initio usque ad finem, et sine illo nemo potest cognoscere Deum.

Cela, il le répètera sous toutes les formes. Il vient de le dire sous forme négative. Voici maintenant l'affirmation, en une de ces formules lapidaires où Irénée excelle et qui évoquent par endroits la manière d'Augustin :

Agnitio enim Patris Filius, agnitio autem Filii in Patre, et per Filium revelata ; et propter hoc Dominus dicebat : Nemo cognoscit Filium nisi Pater : neque Patrem nisi Filius, et quibuscumque Filius revelaverit « Revelaverit » enim non solum in futurum dictum est, quasi tunc inceperit Verbum manifestare Patrem cum de Maria natus ; sed communiter *per totum tempus* positum est.

Dans un passage de ce chapitre que nous omettons pour l'instant, mais sur lequel nous reviendrons, il décrit cette révéla-

tion du Verbe à travers les siècles antérieurs. Ici il se contente d'en indiquer l'existence et d'affirmer que dès le premier instant de la création, le Verbe assiste sa créature et lui révèle le Père.

Ab initio enim assistens Filius suo plasmati, revelat omnibus Patrem, quibus vult et quando vult et quemadmodum vult Pater.

Rappelons-nous le passage de la Démonstration que nous avons cité plus haut et qui nous montre le Verbe venant chaque jour au Paradis s'entretenir avec Adam et « s'appliquant avant tout à lui faire comprendre... qu'il habiterait avec lui et demeurerait avec les hommes pour leur enseigner la justice ». C'est l'application concrète de la loi générale qu'énonce ici le saint Docteur : « Ab initio assistens Filius suo plasmati » ; et c'est la preuve que pour Irénée, il ne s'agit pas seulement d'une formule abstraite, d'un schématisme commode, mais d'une réalité profonde, exacte dans le détail, où toute notre connaissance de Dieu est engagée.

On a remarqué le caractère religieux de cette connaissance. C'est une *révélation,* qui embrasse toute la création, depuis les anges jusqu'aux hommes, et à travers l'histoire humaine, depuis Adam jusqu'à l'Incarnation.

Ce mot de révélation doit-il s'entendre au sens large, et lorsqu'il s'agit de la révélation par le créé, peut-on dire qu'il s'agit uniquement de la trace de Dieu laissée dans son œuvre, perceptible à la seule lumière de la raison naturelle ?

Il ne semble pas.

Cette révélation est une enarratio Patris (IV, 20,6), un enseignement (IV, 5,1), une lumière qui appelle la foi (I, 10,2 ; IV, 6,5), une ostensio Dei per conditionem qui donne la vie : praestat vitam omnibus in terra viventibus, et qui est faite par le Verbe dispensator paternae gratiae (IV, 20,6). Ajoutons que cette révélation a des conséquences d'ordre surnaturel, entraînant le salut des uns et la condamnation des autres (IV, 6,5), et qu'elle est un acheminement positif à la vision de Dieu (IV, 20,7), fin ultime de l'homme.

Nous pouvons remarquer ici qu'Irénée se place constamment sur le plan du fait : c'est l'histoire concrète de l'humanité qu'il entend retracer, et, dans cette histoire, les interventions divines du Verbe révélateur. Il entend surtout réfuter les gnostiques et tout en maintenant contre eux l'unité et l'incompréhensibilité

divines, affirmer que Dieu est connu. Or, pour lui, le moyen terme est dans l'ordre de l'amour grâce auquel le Verbe nous fait connaître le Père.

Certes Dieu est immense et incompréhensible, et considéré en Lui-même inénarrable et inaccessible. Mais il est puissant et capable de se faire connaître. Ce n'est pas en vertu de multiples dégradations de son essence qu'il parvient jusqu'à nous ; ce n'est pas par des constructions délirantes que nous arrivons à imaginer l'existence de ce Dieu inconnaissable, en passant comme par degrés par d'innombrables intermédiaires qui émaneraient de sa substance ; cette connaissance n'est pas non plus réservée à ceux qui se prétendent spirituels et refusée aux psychiques et aux charnels. Elle nous est donnée par le Verbe Divin, en raison de l'amour de Dieu pour nous ; et tous nous y pouvons accéder facilement, car le Verbe nous a constamment montré le Père et l'a attesté par des multiples témoins.

On comprend dès lors les exigences du saint Docteur et les dispositions qu'il requiert pour l'accession à cette connaissance. Pour lui, il y faut une certaine purification du cœur et les voluptueux ne sauraient y prétendre (III, 25) ; les philosophes avec toute leur science ne peuvent arriver à une notion authentique de Dieu (II, 14,6). La science d'ailleurs, laissée à elle-même, n'est qu'orgueil et fait tomber de l'amour de Dieu dans l'hérésie et le blasphème (II, 6,1). La vraie science ne consiste pas dans des inventions impies, qui sont, suivant le mot de Paul, « vocum novitates falsae agnitionis » (II, 14,6), mais dans la recherche et la méditation des données mêmes de la foi : Agnitio vera est Apostolorum doctrina (IV, 33,7).

Car connaissance, vérité et foi s'identifient dans le vocabulaire d'Irénée :

II, 25,2 ; I H. 343 : Hi vero qui audiunt melodiam debent laudare et glorificare artificem... neque errantes de artifice, neque abiicientes *fidem* quae est in unum Deum qui fecit omnia, neque blasphemantes nostrum Conditorem (cfr I, 9,4 ; 10,2 et 3).

Cette foi n'est pas simple croyance, mais cette vertu décrite par saint Paul, surnaturelle, justifiante, don du Verbe :

Démonstration 35 : C'est Jésus qui a rempli la promesse faite par Dieu à Abraham, promesse de rendre sa postérité aussi nombreuse que les astres du ciel ; le Christ, en effet, l'a accomplie, lui qui est né de

cette Vierge descendant d'Abraham, Lui qui forme ceux qui croient en Lui à être des flambeaux dans le monde, Lui qui *par le moyen de cette foi justifie les Gentils* aussi bien qu'Abraham. Car « Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice » (*Gal.* III, 6 ; *Gen.* XV, 6). Ainsi de nous, c'est par la foi que nous sommes justifiés, puisque « le juste vivra par la foi » (*Rom.* III, 13). Or ce n'est pas en vertu de la Loi que la promesse a été faite à Abraham, mais en vertu de la foi. En effet, Abraham fut justifié par la foi et ce n'est pas la Loi qui justifie. De même, pour nous, ce n'est pas la Loi qui nous justifie, mais c'est la foi en Celui auquel ont rendu témoignage et la Loi et les Prophètes ; *et cette foi c'est le Verbe de Dieu qui nous la donne (Patrol. Orient.*, 12, 774).

C'est l'humilité dans la foi qui, faisant avouer à l'homme sa petitesse à l'égard de Celui qui l'a fait et son incapacité à connaître les causes, et la grâce qu'il a reçue, le rendra capable d'apprendre peu à peu par le Verbe les dispositions du Dieu qui l'a fait.

II, 25,3 ; I H. 344 : Si autem et aliquis non invenerit causam omnium quae requiruntur, cogitet quia homo est in infinitum minor Deo, et qui ex parte acceperit gratiam, et qui nondum aequalis vel similis sit factori, et qui omnium experientiam et cogitationem habere non possit, ut Deus : sed in quantum minor est ab eo qui factus non est, et qui semper idem est, ille qui hodie factus est et initium facturae accepit, in tantum secundum scientiam, et ad investigandum causas omnium minorem esse eo qui fecit. Non enim infectus es, o homo, neque semper coexistebas Deo, sicut proprium eius Verbum : sed propter eminentem bonitatem eius, nunc initium facturae accipiens, sensim discis a Verbo dispositiones Dei qui te fecit (II, 25,3 ; I H. 344).

Que l'homme garde donc l'ordre de sa science, qu'il ne tente pas, ignorant de tout bien, de s'élever au-dessus de Dieu ; qu'il n'essaie pas de rechercher la nature du Démiurge, il ne le trouvera pas. C'est là une entreprise contre nature, un manque de sagesse qui, poussé à l'extrême, conduirait à la folie (II, 25,4).

Ce serait forcer la pensée d'Irénée que d'interpréter ces textes d'une impuissance totale de la raison humaine à connaître Dieu en dehors de la révélation. Mais on ne peut pas ne pas remarquer sa défiance pour cette faculté laissée à ses propres moyens, et l'on conçoit combien cette défiance se justifie, lorsqu'on sait à quel point les gnostiques en avaient abusé et comme leurs spéculations étaient subversives de la foi.

N'oublions pas — il ne faut pas se lasser de le redire — que saint Irénée se tient d'ailleurs constamment sur le terrain du fait. Sur ce plan, il apparaît comme un des premiers témoins de la doctrine traditionnelle sanctionnée au Vatican sur la nécessité morale de la révélation dans la condition présente du genre humain.

Par contre, peut-on invoquer le témoignage d'Irénée en faveur de la question de droit ? A-t-il explicitement déclaré que la raison humaine, laissée à ses propres lumières, a la puissance physique de connaître Dieu, principe et fin de toutes choses, au moyen des choses créées ?

Qu'il ait indiqué pour notre connaissance de Dieu le rôle du monde créé, c'est là, nous l'avons vu, un fait hors de conteste (IV, 6,5). Il y a un langage de la création. Mais, question ultérieure, l'homme est-il capable de l'entendre par lui-même, et le témoignage que donne de Dieu le monde créé est-il saisissable à la seule lumière naturelle de la raison ?

Cela, Irénée ne le nie à aucun endroit. Mais il ne le dit pas. Ses affirmations vont dans un autre sens. Lorsqu'il nous parle plus en détail de ce témoignage du monde créé, il nous montre que c'est à la lumière du Verbe révélateur ou de l'Esprit envoyé par le Verbe que nous en saisissons la portée. Il ne tranche pas la question de droit ; il décrit l'économie surnaturelle de notre destinée, et les manifestations divines par le monde créé, par la Loi, par l'Incarnation :

Démonstr. 7 et 8 : Ainsi donc sans l'Esprit on ne peut voir le Verbe de Dieu ; et sans le Fils nul ne peut arriver au Père ; puisque la connaissance du Père, c'est le Fils, et la connaissance du Fils s'obtient par le moyen de l'Esprit-Saint ; mais c'est le Fils qui par office distribue l'Esprit, selon le bon plaisir du Père, à ceux que le Père veut et comme le Père le veut.

Et c'est *par l'Esprit* que le Père est appelé Très-Haut et Tout-Puissant et Seigneur des armées, afin de *nous apprendre que* ce Dieu lui-même est le créateur du ciel et de la terre et de tout l'univers, l'auteur des anges et des hommes et le Seigneur de toutes choses, celui par lequel tout existe et tout se conserve ; *qu'*Il est miséricordieux, compatissant et plein de tendresse ; *qu'*Il est bon, juste ; *qu'*Il est le Dieu de tous, des Juifs, des Gentils et des croyants. Mais à l'égard des croyants, il est comme un Père, car à la fin des temps il a ouvert le Testament de la filiation adoptive. Par rapport aux Juifs, il est comme un Maître et un législateur ; car au milieu des temps les hommes ayant oublié Dieu, s'étant éloignés de Lui et révoltés contre Lui, il les a mis en

esclavage sous le joug de la Loi, afin de leur apprendre qu'ils ont un Maître, créateur et principe, par qui nous sommes gratifiés d'un souffle de vie et que nous Lui devons un culte d'adoration et le jour et la nuit. A l'égard des Gentils, Il est comme le principe créateur et le Souverain (*Patrol. orient.*, 12, 760).

Il ressort de ce texte que c'est l'Esprit, distribué par le Fils selon le bon plaisir du Père, qui enseigne Dieu à l'humanité. On retrouve ici la gradation de cette révélation, suivant les capacités de chacun. Aux Gentils, l'Esprit enseigne les éléments, car ce sont « des barbares qui n'appartenaient pas à la cité de Dieu, qui ne savaient même pas ce qu'est Dieu » (*Dém.* 95 ; *Patrol. orient.*, 12, 797). Ces barbares du reste seront substitués aux Juifs dans l'héritage que ceux-ci ont rejeté en rejetant Dieu. Appelés à la foi du Christ, par cette foi, ils apprennent à aimer Dieu de tout leur cœur et le prochain comme eux-mêmes (*ibid.*).

Cette conclusion du n° 95 nous montre à quel point Irénée se tient à la question de fait, et que ce qui l'intéresse, c'est la vocation surnaturelle de l'humanité.

Pourtant certains passages de l'*Adv. Haereses*, sans infirmer ce qui précède, semblent à première vue pouvoir s'interpréter d'une connaissance naturelle de Dieu. Ils formeraient alors un appoint aux éléments traditionnels qui ont abouti à la définition du Vatican.

A. Dufourq, dans son « Saint-Irénée », M. Vernet, dans son étude si fouillée sur le saint Docteur (*Dict. de théol. cath.*, art. *Irénée*), et, plus récemment, le R. P. Lebreton, dans son *Histoire du Dogme de la Trinité*, en ont fait état pour attribuer à l'évêque de Lyon un enseignement explicite sur ce point.

Une étude attentive de ces passages nous a conduit à une conclusion différente. Il ne saurait être question de refaire ici ce travail, qui fera l'objet d'une publication ultérieure. Deux observations principales permettront de guider le lecteur.

1° La plupart de ces textes ont en vue une connaissance salutaire de Dieu, connaissance facile, conduisant à la prière et relevant par là de l'ordre de la grâce.

2° D'autre part, on n'a pas suffisamment remarqué que saint Irénée, en parlant de la création, a eu surtout en vue de faire ressortir la grandeur transcendante de l'œuvre divine. Ce n'est pas la transparence de Dieu à travers sa créature qu'il souligne,

c'est l'incomparable grandeur de l'Ouvrier. Igitur secundum magnitudinem non est cognoscere Deum (IV, 20,1).

Cette transcendance de Dieu, il la montre précisément dans son œuvre, et soulignant que, là déjà, nous ne pouvons comprendre Dieu, il conclut sous forme d'a fortiori à l'inaccessibilité de la vie intime :

Quoniam autem magnitudinem Dei, ex his quae facta sunt, nemo enarrare potest hoc omnibus manifestum est (la création ne nous donne pas une idée exacte de la grandeur de Dieu : l'action créatrice est transcendante).

Et quoniam magnitudo eius non deficit, sed omnia continet et pervenit usque ad nos, et nobiscum est omnis quicumque Deo digne sapit confitebitur (la grandeur intime de Dieu ne connaît aucune limite. Il contient tout, pénètre tout, nous pénètre nous-mêmes. Il n'est pas enfermé dans son plérôme).

Ce texte, dirigé contre les gnostiques qui distinguent entre un démiurge connaissable situé hors du plérôme divin, et le Père, enfermé et donc limité dans son plérôme, inaccessible à toute connaissance, fait ressortir la vanité de la construction. L'œuvre créatrice est transcendante et que peuvent nous apprendre les choses sur la grandeur de Dieu ? Dans l'ordre de la grandeur, il n'y a pas de démiurge connaissable. Ce n'est pas par cet ordre que nous pouvons espérer accéder à Dieu.

IV. 20,1 : Igitur *secundum magnitudinem* non est cognoscere Deum ; impossibile est enim mensurari Patrem... *secundum autem dilectionem* eius, haec est enim quae nos *per Verbum eius* perducit ad Deum, obedientes ei semper discimus quoniam est tantus Deus, et ipse est qui per semetipsum constituit, et elegit, et adornavit, et continet omnia...

C'est l'ordre de l'amour qui nous fait connaître Dieu et cet ordre de l'amour suppose l'action du Verbe. C'est grâce au Verbe révélateur que nous savons qu'il n'y a pas d'autre puissance créatrice que Dieu et son Verbe. L'Écriture a donc raison qui déclare : Avant tout, *crois* qu'il n'y a qu'un Dieu qui a tout fait et tout consommé, qui a fait ce qui est de ce qui n'était pas : un Dieu contenant tout et que personne ne peut contenir.

Presque partout nous retrouvons, dans les passages en litige, cette opposition entre l'inaccessibilité de Dieu et notre incapacité à le connaître selon l'ordre de la grandeur, et, d'autre part, cet ordre de l'amour dont le Verbe est le ministre et qui nous fait pénétrer dans l'intimité divine :

IV, 20,6 : Sed quoniam qui omnia in omnibus operatur, Deus est, qualis et quantus est, invisibilis et inenarrabilis est omnibus quae ab eo facta sunt, *incognitus autem nequaquam* : omnia *enim per Verbum eius* discunt quia est unus Deus Pater, qui continet omnia et omnibus esse praestat, quemadmodum in Evangelio scriptum est : Deum nemo vidit unquam ; nisi Unigenitus Filius qui est in sinu Patris, Ipse enarravit.

Ici, pas plus qu'au chapitre sixième, Irénée ne songe à nous dire qu'il existe, en dehors de toute révélation, une possibilité de connaître Dieu.

Il nous décrit un état de fait qui conduit l'homme au salut, par l'action illuminatrice du Verbe. Insistant sur le caractère surnaturel et gratuit de cette manifestation divine, il rappelle encore une fois que ce Dieu est par nature invisible et ineffable. Ayant ainsi exalté une fois de plus la souveraine grandeur, il montre que ce Dieu « inénarrable » a été « narré », et que ce Dieu « invisible » a été rendu « visible », et que tel a été dès les débuts de la création le rôle du Verbe.

C'est le Verbe en effet qui étant le seul à avoir vu Dieu peut nous le révéler. Il le fait ab initio, suivant une économie de sagesse, manifestant progressivement le Père, selon le temps, aux époques propices, et suivant un rythme qui correspond à l'utilité humaine. Nous retrouvons ici, clairement appliquée à la révélation, l'idée que nous avons développée plus haut de cette éducation progressive de l'humanité.

Voyons-la se dégager du texte même où Irénée nous donne son commentaire du verset johannique (Jo., I, 18).

Chapitre second : Le progrès dans la Révélation.

IV, 20,6 ; II H. 218, 219 : Deum nemo vidit unquam nisi Unigenitus Filius qui est in sinu Patris, Ipse enarravit.

Enarrat ergo ab initio Filius Patris, quippe qui ab initio est cum Patre, qui et visiones propheticas et divisiones charismatum, et ministeria sua, et Patris glorificationem consequenter et composite ostenderit humano generi, apto tempore ad utilitatem. Ubi est enim consequentia, ibi et constantia ; et ubi constantia, illic et pro tempore ; et ubi pro tempore, ibi et utilitas ; et propterea Verbum *dispensator paternae gratiae* factus est ad utilitatem hominum, propter quos fecit tantas dispositiones, hominibus quidem ostendens Deum, Deo autem exhibens hominem : et invisibilitatem quidem Patris custodiens, ne quando homo fieret contemptor Dei, et ut semper haberet ad quod proficeret ; visibilem rursus hominibus per multas dispositiones ostendens Deum, ne in totō deficiens a Deo homo, cessaret esse. Gloria enim Dei vivens homo :

vita autem hominis visio Dei. Si enim quae est per conditionem ostensio Dei vitam praestat omnibus in terra viventibus, multo magis ea quae est per Verbum manifestatio Patris, vitam praestat his qui vident Deum.

Ce texte est tellement clair par lui-même qu'il est à peine besoin de le commenter. Il fait ressortir, en même temps que l'économie salutaire tout orientée vers la vision béatifique, l'action illuminatrice du Verbe qui progressivement révèle le Père aux hommes. Tout vient à point, au temps voulu, selon un ordre et une suite qui sont guidés par l'utilité humaine. Puisque tout est lié dans cette suite, il faut un principe permanent qui juge du temps et partant de l'opportunité. C'est pourquoi le Verbe a été fait le dispensateur de la grâce paternelle pour l'utilité des hommes. Et le Verbe a tout disposé en notre faveur. C'est lui qui nous montre Dieu et lui qui nous présente à Dieu. Dans cette première étape il maintient l'invisibilité du Père, pour que l'homme ne devienne pas contempteur de Dieu (cfr III, 24,2) et que l'homme puisse toujours progresser dans sa connaissance. Puis c'est la seconde étape, celle de l'Incarnation, préparée « en mille économies providentielles » où il montre Dieu visible aux hommes (invisibile enim Filii Pater, visibile autem Patris Filius IV, 6,5 ; II H. 160-1) pour que l'homme ne soit pas totalement privé de Dieu et cesse d'être. Car la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, mais la vie de l'homme, c'est de voir Dieu. Proposition audacieuse qu'Irénée va justifier : car, dit-il, si la connaissance de Dieu que le Verbe nous donne au moyen de la création, quand nous sommes sur terre, est déjà vivifiante, combien plus la vision béatifique que le Verbe nous donne en manifestant son Père.

Cette « ostensio Dei per conditionem » est manifestement l'œuvre du Verbe : tout le contexte l'indique. C'est une connaissance vivifiante ; c'est une « ostensio Dei » que seul le Verbe « dispensator paternae gratiae » peut faire.

Irénée a pris soin ailleurs de décrire plus clairement les divers moments de cette révélation progressive.

IV, 6,5 ; II H. 160-1 : Etenim per ipsam conditionem revelat Verbum Conditorem Deum, et per mundum fabricatorem mundi Dominum, et per plasma eum qui plasmaverit artificem, et per Filium eum Patrem qui generaverit Filium : et haec omnes similiter colloquuntur, non autem similiter credunt.

Voilà la première révélation : le Verbe montre Dieu dans la

création. Révélation primitive ; humble germe qui va croître sans cesse car il faut que l'homme progresse. Le second pas de cette progression Irénée le montre dans la Loi et les prophètes :

Sed per Legem et Prophetas similiter Verbum et semetipsum et Patrem praedicabat : et audivit quidem universus populus similiter ; non similiter autem omnes crediderunt.

A chaque étape, il y a, pour ainsi parler, un déchet. Au premier temps, tous ont connu, mais tous n'ont pas cru. Ceux qui ont cru ont été appelés à aller de l'avant. Le peuple de Dieu s'est formé. A lui, fut donné d'entendre la révélation : celle que le Verbe a faite par la Loi et les Prophètes. Mais si tout le peuple a entendu, tous n'ont pas cru. Il semble que pour progresser plus avant, à chaque fois, un acte de foi est exigé.

Voici maintenant le Verbe lui-même qui se fait visible et palpable et qui montrait le Père, mais là encore tous n'ont pas cru : tous voyaient pourtant le Père dans le Fils ; car ce qui est invisible du Fils c'est le Père, et ce qui est visible du Père c'est le Fils. Et c'est pour cela que tous le nommaient Christ en sa présence et l'appelaient Dieu. Les démons eux-mêmes voyant le Fils disaient : Nous savons qui tu es, le Saint de Dieu. Et le diable le tentant, lui disait en le voyant : Si tu es le Fils de Dieu... ; donc tous avaient sous les yeux et sur les lèvres le Fils et le Père, mais tous ne croyaient pas.

Car il fallait que la vérité reçût le témoignage de tous pour que tous soient jugés justement, les croyants pour leur salut et les incrédules pour leur condamnation.

Et voilà une conclusion capitale. Elle montre qu'il s'agit bien d'une connaissance salutaire.

A chaque étape de la révélation par le Verbe, la foi est requise ; et s'il y a des incroyants, c'est par leur faute, car ils ont bénéficié de cette révélation comme tous les autres. Ils sont contraints de l'avouer.

IV, 20,11 ; II H. 223 : Sic semper Verbum Dei velut lineamenta rerum futurarum habet, et velut species dispositionum Patris, omnibus ostendebat docens nos quae sunt Dei.

Création, Loi et Prophètes, Incarnation, tels sont les moyens que le Verbe a utilisés pour révéler le Père ; c'est le schéma essentiel. Mais n'oublions pas que cette « ostensio Patris » s'est

faite « per multas dispositiones ». Il n'y a pas de solution de continuité. Tout se fait par de lentes préparations. C'est une maturation de l'intelligence humaine que se propose le Révélateur, jusqu'à ce qu'enfin, l'homme étant parvenu à la perfection, il reçoive le don de l'incorruptibilité que procure la vision de Dieu :

(Texte déjà cité plus haut : IV, 38,3 ; II H. 296) ...homine vero paulatim proficiente et perveniente ad perfectum, i.e. proximum infecto fieri. Perfectus enim est infectus : hic autem est Deus. Oportuerat autem hominem primo fieri, et factum augeri, et auctum corroborari, et corroboratum multiplicari, et multiplicatum convalescere, convalescentem vero glorificari, et glorificatum videre suum Dominum. Deus enim est qui habet videri : visio autem Dei efficax est incorruptelae : incorruptela vero proximum esse facit Deo.

Mais pour cette maturation, il fallait l'intervention constante du Verbe, seul pédagogue qui pût conduire l'humanité créée à l'état d'enfance à travers les vicissitudes de sa croissance ; il fallait le Verbe pour parler à sa créature, pour lui donner la Loi, pour la blâmer, pour l'exhorter, pour la libérer de l'esclavage, pour lui donner l'adoption, jusqu'à ce que vînt le temps de lui conférer l'héritage de l'incorruptibilité « ad perfectionem hominis » (cfr IV, 11,1 ; II H. 174 — IV, 20,10 ; II H. 221 : Verbum autem eius, quemadmodum volebat ipse et ad utilitatem videntium, claritatem monstrabat Patris et dispositiones exponebat).

En dehors de ces textes fort clairs où Irénée nous trace dans ses grandes lignes l'économie de cette révélation progressive, il lui arrive d'entrer dans le détail de ces interventions du Verbe, et de décrire ces « multas dispositiones » qui acheminent l'homme à la connaissance parfaite.

C'est ainsi que pour lui, c'est par le Verbe qu'Abraham a connu le Père :

IV, 7,1 ; II H. 162 : Et Abraham ergo a Verbo cognoscens Patrem qui fecit coelum et terram, hunc Deum confitebatur.

C'est le Verbe qui a parlé à Moïse et qui s'est manifesté aux patriarches :

IV, 5,1 ; II H. 155 : Qui igitur a prophetis adorabatur, hic est vivorum Deus, et Verbum eius qui et locutus est Moysi, qui et sadducaeos redarguit, qui et resurrectionem donavit... Ipse igitur Christus cum Patre, vivorum est Deus, qui locutus est Moysi, qui et patribus manifestatus est.

C'est le Verbe qu'on voyait assistant les trois jeunes gens dans la fournaise : IV, 20,10 ; II H. 221.

C'est à propos du témoignage que les Écritures donnent du Seigneur, et de ce que Moïse a écrit sur le Fils de Dieu qu'Irénée nous donne le plus de détails et qu'il attribue au Verbe un plus grand nombre de théophanies. Nous retrouvons ici sous-jacente la théorie, chère aux premiers Pères, de la manifestation du Dieu invisible par le Verbe visible dans l'Ancien Testament.

IV, 9,3 ; II H. 172 : Bene igitur et Joannes meminit dicentem Dominum Iudaeis : Scrutamini Scripturas, in quibus putatis vos vitam aeternam habere : illae sunt quae testimonium perhibent de me. Et non vultis venire ad me, ut vitam habeatis. Quomodo igitur testabantur de eo Scripturae, nisi ab uno et eodem essent Patre, praeinstruentes homines de adventu Filii eius, et praenuntiantes salutem quae est ab eo ? Si enim crederetis Moysi, crederetis et mihi : de me enim ille scripsit ; scilicet quod inseminatus est ubique in Scripturis eius Filius Dei ; aliquando quidem cum Abraham loquens, cum eodem comesurus ; aliquando cum Noe dans ei mensuras ; aliquando autem quaerens Adam (cfr supra le texte de la Démonstration XII) ; aliquando autem Sodomitis inducens iudicium ; et rursus cum videtur et in viam dirigit Jacob ; et de rubo loquitur cum Moyse etc...

Et la même pensée se développe. Non seulement les prophètes, mais tous les justes, sachant d'avance par l'Esprit Saint la venue sur terre du Fils de Dieu, ont désiré cet avènement où ils verraient leur Seigneur face à face. Ils l'ont su d'avance, comme en témoignent les Écritures, parce que tout a été montré et révélé toujours aux croyants par un seul et même Dieu au moyen du Verbe (II H. 174).

C'est pourquoi, lorsqu'il est venu, c'est le même Père que le Fils a fait connaître, le Père qui dès les débuts avait été annoncé. Et cet avènement du Fils a été pour ceux qui l'ont reçu une source de grâces plus abondantes et de plus grandes récompenses. Mais ceux qui l'ont méprisé et qui, pour être glorifiés des hommes, s'en tenaient aux purifications extérieures (qui étaient seulement la figure et l'ombre des choses futures et célestes), qui feignaient des observances plus strictes qu'il n'était demandé et finalement préféraient leur propre zèle à Dieu lui-même, hypocrites, cupides et pleins de malice, ceux-là, le Fils leur a apporté la perdition et les a coupés de la vie (IV, 11, 3 ; II H. 176-7).

Que leur manquait-il ? L'amour de Dieu, sans lequel, au témoignage de Paul, tout est vain, toute connaissance stérile :

Et neque agnitionem sine dilectione quae est erga Deum praestare aliquid, neque mysteriorum comprehensionem, neque fidem neque prophetiam : sed omnia vacua et frustra esse sine dilectione : dilectionem vero perficere perfectum hominem (IV, 12,2 ; II H. 178 : comparer *I Cor.* 13 : καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν, καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν, κἂν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάναι, ἀγάπην δε μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι).

L'homme parfait, c'est, nous l'avons vu, celui qui est parvenu à la vision de Dieu (cfr supra IV, 38, 3 et IV, 20, 4 ; II H. 216).

Cette vision que Dieu accorde par amour, il ne la donne qu'à ceux qui l'aiment :

IV, 20,5 ; II H. 216 : Secundum magnitudinem quidem eius et mirabilem gloriam, nemo Deum videbit et vivet ; incapabilis enim Pater, secundum autem dilectionem et humanitatem, et quod omnia possit, etiam hoc concedit *iis qui se diligunt,* i.e. videre Deum, quod et prophetabant prophetae.

C'est la réponse exigée par l'amour qui pousse Dieu à se révéler par son Verbe. Sans cet échange d'amour, il ne pourrait y avoir union entre l'homme et Dieu, cette union réalisée dans et par le Verbe incarné :

IV, 20,4 ; II H. 215 : Unus igitur Deus... qui secundum magnitudinem quidem ignotus est omnibus qui ab eo facti sunt..., secundum autem dilectionem cognoscitur semper per eum per quem constituit omnia. Est autem hic Verbum eius, Dominus Noster Iesus Christus, qui novissimis temporibus homo in hominibus factus est, ut finem coniungeret principio i.e. hominem Deo.

Car tel est le but de la dernière étape de la révélation sur terre. Avant la venue du Christ, tout était annonce, préfiguration, croissance, éducation progressive. Le Christ achève tout cela et réalise dans son Eglise la nouvelle alliance prédite par la Loi :

Ibid. : Et propterea Prophetae ab eodem Verbo propheticum accipientes charisma, praedicaverunt eius secundum carnem adventum, per quem commixtio et communio Dei et hominis secundum placitum Patris facta est, ab initio praenuntiante Verbo Dei, quoniam videbitur Deus ab hominibus et conservabitur cum eis super terram, et colloqueretur et adfuturus esset suo plasmati, salvans illud etc...

Toute cette connaissance antérieure, que donnait le Verbe par la création, par la Loi, par les Prophètes, était réelle, cer-

taine, mais comme un germe, comme une promesse. Le Verbe incarné, c'est la réalisation, c'est la pleine lumière sur terre, c'est la certitude de la vision béatifique.

Aussi, à ceux qui demandent ce que le Fils avait apporté de nouveau en venant sur terre, Irénée répond magnifiquement :

IV, 34,1 : II H. 269 : Cognoscite quoniam omnem novitatem attulit, *semetipsum afferens,* qui fuerat annuntiatus.

C'est là le point culminant de la révélation. Le Christ récapitule tout en Lui et ceux qui croient en Lui et adhèrent à Lui, s'achèvent en Lui et parviennent à la perfection, consequente corpore Caput suum (II H. 272).

L'humanité acheminée doucement vers Dieu, ayant franchi tous les degrés de la connaissance surnaturelle, à partir de la création en passant par les prophètes pour aboutir à la nouveauté du Christ, ayant eu ainsi sa vision de Dieu progressivement élargie, n'a plus qu'à attendre l'épanouissement final de la vision du ciel :

IV, 20,4 ; II H. 216 : Potens est enim in omnibus Deus : visus quidem tunc per Spiritum prophetice, visus autem et per Filium adoptive, videbitur autem et in regno coelorum paternaliter, Spiritu quidem praeparante hominem in Filium Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo quod videat Deum.

Beyrouth, Liban.

Louis ESCOULA, S. I.,
Professeur de théologie.

LES BASES SPIRITUELLES D'UNE ŒUVRE THÉOLOGIQUE.

M. J. Scheeben (1835-1888).

Dans le monde théologique, Scheeben est en général connu comme un théologien original et profond. Mais on ne connaît peut-être pas suffisamment l'idée qui guide toute son œuvre, et qu'il ne se fit pas faute d'exprimer lui-même : *mettre la science au service de la dévotion.* Citons à ce propos ce qu'il dit au troisième livre de sa dogmatique, comme préface à la Mariologie : « Sans formation scientifique sérieuse, ascètes et prédicateurs tombent facilement dans toutes sortes d'erreurs plus ou moins néfastes qui ne sont pas sans compromettre la dévotion elle-même ; la science bien comprise ne peut qu'être profitable à la dévotion. Un développement scientifique dans l'esprit de l'Écriture et de la Tradition fera surgir des idées, non seulement plus solides, mais aussi bien plus belles et plus édifiantes que ne le peuvent les aspirations du sentiment pieux ».

Toutes les œuvres de Scheeben tendent vers une synthèse spéculative dûment appuyée sur des bases positives et qui soit en même temps pour la vie spirituelle une base solide et une nourriture. C'est sur la richesse de ces éléments spéculatifs pour la vie spirituelle que nous voudrions insister ici.

Donnons d'abord un bref aperçu sur la vie et sur l'œuvre de l'auteur.

Matthias Joseph Scheeben naquit à Meckenheim, près de Bonn, le 1er mars 1835. Ses parents étaient de braves et pieux bourgeois. A l'âge de dix-sept ans, après de brillantes études au gymnase de Cologne, il se présente au séminaire.

On l'envoie faire ses études à Rome, où, pensionnaire du Collège germanique, il suivra pendant sept ans les cours de l'Université Grégorienne. La formation philosophique et théologique qu'il y reçoit est excellente. Citons parmi ses professeurs : Liberatore, Secchi, Perrone, Cercia, Passaglia, Franzelin, Ballerini, Patrizi, Kleutgen. Il s'initie surtout aux grands systèmes philosophiques et théologiques du moyen âge ; c'est là

sans contredit qu'il puise ce sens de la synthèse et de la construction spéculative qu'il déploiera plus tard dans ses œuvres.

Ordonné prêtre le 18 décembre 1858, il retourne chez lui l'été suivant. On lui confie la charge de recteur au couvent des « Salvatorschwestern » de Münstereifel, et de professeur de religion à leur institut d'éducation pour jeunes filles. L'année suivante (1860), il est appelé par le cardinal-archevêque von Geisel à la chaire dogmatique au séminaire de Cologne, charge qu'il remplira jusqu'à sa mort (1888).

Dans cette charge de professeur, il déploya une activité étonnante, que nous ne pourrions mieux caractériser que par le mot de « constructive », édifiante. Scheeben était un travailleur silencieux, qui se donnait sans mesure à sa tâche d'intellectuel, mais cherchait toujours à établir le contact avec la vie.

Voici un aperçu sommaire du monument de pensée théologique qu'il nous a laissé :

Sa première œuvre : « *Marienblüthen aus dem Garten der heiligen Väter und christlichen Dichter zur Verherrlichung der ohne Makel empfangenen Gottesmutter* » (1) (Schaffhausen, 1860) témoigne de sa piété et de sa dévotion à la Sainte Vierge.

La même année paraît dans le « *Katholik* » de Mayence (1860, I, 280/99), une dissertation : « Die Lehre von dem Uebernatürlichen in ihrer Bedeutung für christliche Wissenschaft und christliches Leben » (2), prémices d'une œuvre toute entière centrée sur le mystère de la surnature.

L'année suivante, en 1861 (Scheeben avait alors 26 ans), il publie « *Natur und Gnade.* Versuch einer systematischen, wissenschaftilchen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen » (3).

En 1862, il donne à cet ouvrage un pendant positif-patristique dans la réédition de Antonius Casinius S. J. (théologien du XVII^e siècle) : « *Quid est homo, sive de statu naturae purae* », qu'il augmente d'une introduction et d'importantes annotations.

Scheeben eut également à cœur de mettre cette doctrine à

(1) « Fleurs mariales, du jardin des saints Pères et poètes chrétiens, à la gloire de la Mère de Dieu conçue sans tache ».

(2) « La doctrine du surnaturel dans sa signification pour la science chrétienne et la vie chrétienne ».

(3) « Nature et grâce. Essai d'une présentation systématique et scientifique de l'ordre surnaturel et naturel dans l'homme ».

la portée des prédicateurs et des fidèles, de la faire contribuer efficacement, sous une forme vulgarisée, à nourrir la vie religieuse. En 1862, il édite chez Herder : « *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* » (4), chef-d'œuvre en même temps de doctrine, de morale et d'ascèse, livre qui connut un grand succès et dont les éditions se multiplient jusqu'à nos jours.

En 1861 et 1862, il publie dans le même « *Katholik* » une série d'articles sur « les mystères surnaturels du christianisme ». Ces études préparèrent sa grande œuvre spéculative : « *Die Mysterien des Christentums.* Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Character gegebenen Perspektive dargestellt » (Herder, 1865) (5).

Une série d'articles encore dans le « *Katholik* », toujours autour du problème nature-surnature.

Scheeben continuait à mûrir son plan spéculatif, et augmentait sans cesse son érudition. Il conçut le projet de consigner le fruit de sa pensée et de ses recherches dans une vaste synthèse de la vérité catholique. Ce projet se rencontra avec la proposition que lui fit Herder d'écrire pour sa bibliothèque théologique un : « *Handbuch der katholischen Dogmatik* ». Cet ouvrage demanda à Scheeben beaucoup de temps et de travail. Il s'agissait de composer une dogmatique concise, et aussi riche que possible de contenu positif et spéculatif, le tout dans une forme strictement scientifique, renvoyant d'une façon continuelle aux maîtres classiques.

Entretemps survint la lutte autour du concile du Vatican et de l'infaillibilité pontificale. Scheeben consacra pendant plusieurs années ses forces à la défense du dogme catholique. Il commença par écrire plusieurs brochures contre Döllinger, puis rédigea la revue : « *Das ökumenische Konzil von 1869* » ; il continua la publication jusqu'en 1882, sous le titre de : « *Periodische Blätter zur wissenschaftlichen Besprechung der grossen religiösen Fragen* » (6).

---

(4) « Les merveilles de la grâce divine ». — Voir sur ce livre notre étude dans la « Vie spirituelle » de mai 1939, p. [1]. Une traduction paraîtra bientôt chez Desclée De Brouwer, Paris, Bruges.

(5) « Les mystères du christianisme. Leur essence, signification et connexion, sous la perspective de leur caractère surnaturel ».

(6) « Feuilles périodiques traitant scientifiquement les grandes questions religieuses de l'époque ».

Le premier tome de la « *Dogmatik* » parut en 1874, le second en 1878, la première partie du troisième en 1882, la seconde en 1887 (7). Scheeben ne put pas achever son œuvre. Le quatrième tome de la « *Dogmatik* » (l'Église et l'Eschatologie) fut composé par Atzberger.

Ajoutons à cet aperçu le jugement suivant de Mgr Grabmann sur l'œuvre de Scheeben : « On ne rencontre pas dans les temps modernes un second théologien qui possédât avec une telle ampleur et les ouvrages de la patristique (surtout les Pères grecs), et la scolastique médiévale et post-médiévale, et les lourds infolios de la théologie post-tridentine ; et qui ait assimilé cette matière avec une telle originalité. Son histoire de la dogmatique, insérée dans le tome I de la *Dogmatik*, dans sa richesse de contenu, dans son analyse perçante des personnalités et des mouvements, témoigne encore de sa maîtrise étonnante de toute la théologie antérieure. Lui-même remarque : « les jugements sur les œuvres et sur les personnes reposent toujours sur une prise de connaissance personnelle, ou du moins sur des informations précises » (8). On comprendra sans peine que dans une telle abondance de matériaux employés, il se rencontre des imprécisions, des inexactitudes, surtout dans la citation et l'utilisation d'œuvres patristiques ; que la méthode critico-historique ne soit pas suffisamment mise en valeur à plusieurs endroits. Néanmoins la spéculation hardie de Scheeben reçoit sa solidité, sa base positive mûre, de ce fait qu'elle repose sur une connaissance très pénétrante de la théologie antérieure » (9).

A la fin de sa première œuvre spéculative : « *Natur und Gnade* », Scheeben trace le plan d'une synthèse qui englobe l'étude de toute l'économie chrétienne. Voici comment il s'exprime :

« L'homme spirituel, éclairé par l'Esprit de Dieu, juge de toutes choses, et notamment des choses divines, surnaturelles ; il en juge d'autant mieux, qu'il envisage d'une façon

(7) Il existe une traduction partielle de cette dogmatique en quatre tomes, par l'abbé Bélet, Paris : 1877, 1880, 1881 et 1882.
(8) *Dogmatik*, I, 420, Anm. 1. (Traduction : t. I, p. 648).
(9) *Introduction à la seconde édition de Natur und Gnade*, Munich, 1922, p. 17.

plus claire et plus nette le point de vue auquel il doit se placer pour les considérer et les juger.

« Tous les mystères surnaturels du christianisme sont en rapport avec la destinée de l'homme. Ce n'est qu'en respectant le caractère absolument surnaturel de cette destinée — c'est ce que Scheeben s'est efforcé de prouver dans son livre, en montrant qu'à la base de notre vie surnaturelle dans l'état de grâce, il y a une élévation de la nature de l'homme à la participation de la nature divine — c'est en respectant la surnature dans l'homme qu'on peut et qu'on doit reconnaître le caractère surnaturel propre et la signification de sa position pour l'économie salvifique chrétienne.

« *La Trinité divine,* consistant dans la communication substantielle de la nature divine à plusieurs personnes est à l'origine, au centre et au terme de l'économie salvifique surnaturelle. Cette dernière est *fondée sur* une communication miséricordieuse de la nature divine aux hommes ; elle *consiste dans* l'union de l'homme avec Dieu comme Père, union analogue à celle du Fils unique de Dieu avec le Père dans l'Esprit-Saint ; elle nous *reconduit* à la Trinité, en nous faisant entrer, comme le dit saint Jean, « dans la communauté du Père et du Fils » (I Jo. I, 3) dans le Saint-Esprit, dans lequel nous les aimons, les glorifions, et participons à leur béatitude.

« *L'Incarnation du Fils* est le mystère de l'union de notre nature avec la nature divine ; le Fils de Dieu assume notre nature pour faire de nous ses frères dans la participation à la nature divine ; comme Premier-né, il doit être la tête de tous les frères, et comme tel il doit leur devenir semblable dans leur nature (*Debuit per omnia fratribus similari* : *Hebr.* II, 17) afin que, de lui, la vertu divinisante se communique à tous les membres. Sa présence réelle dans l'Eucharistie, où il se donne à nous comme une nourriture, devient l'instrument qui nous transmet la plénitude de la grâce et de la vie divine.

« Quant à l'*homme,* le mystère de son état et de sa position actuelle n'est pas contenu dans sa situation présente *comme telle,* mais dans le rapport de celle-ci avec la situation originelle, mystérieuse et surnaturelle du premier homme, perdue pour nous par le péché originel, et avec la situation dans laquelle nous devons être réintégrés par le Christ. De cette manière seulement la nécessité de la Rédemption par un Homme-Dieu, sa

signification et son mode peuvent être compris parfaitement » (10).

Scheeben ne donne ici que cette ébauche, réservant à un travail postérieur le développement systématique de l'économie du salut. Il estime qu'il y aurait pour la science et pour la vie chrétienne un avantage immense à ce que la théologie s'édifiât toute entière, avec suite et fermeté, sur cette base surnaturelle. « La science de la foi, dit-il, se montrerait dans toute son indépendance et sa beauté, dans son merveilleux organisme intérieur, si on l'étudiait matériellement et formellement comme surnaturelle, comme la science, acquise dans une lumière surnaturelle, d'un ordre de choses surnaturel. Comme participation à la science de Dieu, elle serait la véritable science transcendentale, vers laquelle soupire tout l'orgueil de la raison naturelle de notre siècle » (11).

Il cite comme exemple d'un tel travail l'« *Itinerarium mentis ad Deum* » c. 6 et 7, de saint Bonaventure : « Par notre raison naturelle nous ne possédons qu'une science *ascendante,* qui a pour objet immédiat les choses naturelles, et qui ne monte qu'à partir d'elles vers leur cause nécessaire, Dieu comme Être suprême, dans l'unité de sa nature. C'est la méthode de la philosophie, connaissance de la cause par l'effet et le phénomène ; c'est son objet : les choses naturelles dans leur essence et leurs rapports naturels avec Dieu.

« Par la grâce nous devenons participants de la connaissance divine, et connaissons ainsi toutes les choses dans et par leur cause. Dans la vision béatifique cette cause se fait connaître à nous comme l'idéal lumineux de toutes choses, par lequel nous pouvons connaître clairement et comprendre parfaitement tout ce qui existe.

« Quand Dieu se donne immédiatement à nous dans la foi, il le fait comme le Bien suprême et infini. Dans la foi nous connaissons donc par la cause suprême, Dieu, tout ce qu'il fait procéder de sa bonté infinie. *Bonum est communicativum, diffusivum sui.* Les choses naturelles procèdent également de la bonté divine, mais elles sont connues immédiatement dans leur réalité par la raison. Au-dessus des choses naturelles, il y

(10) *Natur und Gnade,* p. 327 s.
(11) *Ib.,* p. 328.

a d'autres communications de la bonté divine, qui ne peuvent être connues par la raison, ni dans les créatures, ni immédiatement en elles-mêmes. La première et la plus haute est la « *communicatio et diffusio* » substantielle de la nature divine, du Père aux autres personnes ; la seconde, l'union hypostatique de la seconde Personne avec l'humanité ; la troisième, l'union de l'Homme-Dieu avec tous les autres hommes dans l'Eucharistie et dans la grâce, afin qu'ils reçoivent de la source de la bonté divine toutes leurs richesses...

« Telle est, conclut Scheeben, *la méthode* de la science de la foi : poursuivre, sous la conduite de Dieu et d'après sa propre Parole, le développement interne et externe de la communication de sa bonté ; connaître comment tout se rattache à sa cause, la bonté divine, et le plan de sa communication, qu'elle nous a elle-même révélé. Tel est l'*objet* de la science de la foi : d'abord et surtout le développement surnaturel et la communication de la bonté divine, ensuite sa communication dans la nature, la dernière étant liée à la première » (12).

Après saint Bonaventure, Scheeben nous cite en exemple saint Thomas : il souhaite que bien des savants puissent mettre leur zèle à suivre la direction indiquée par ces deux étoiles de la science chrétienne.

Puis il passe aux liens qui unissent une science ainsi comprise à *la vie chrétienne* :

« Encore plus que la science, la *vie* chrétienne doit recevoir son impulsion de la mise en évidence de sa base, de son but et de son exercice surnaturels. Que la morale chrétienne nous paraît pauvre et infirme, quand elle est considérée uniquement comme une morale humaine (c'est-à-dire une morale basée sur la dignité naturelle de l'homme, placée dans sa raison et son libre arbitre), non comme la morale des enfants de Dieu ! Que ce caractère céleste, spirituel, saint, oui, divin, de la vertu chrétienne apparaît peu ! Il ne suffit pas de montrer l'amour extraordinairement grand, paternel de Dieu pour nous, ni de dire que le Père nous a adoptés par le Christ, que nous sommes devenus les cohéritiers de celui-ci. Pour connaître la grandeur de cet amour il faut comprendre la grandeur de ses effets en nous ; pour voir comment nous sommes vraiment les frères

(12) *Ib.*, p. 329.

du Christ, il faut insister sur la ressemblance que nous avons avec sa divinité, non moins que sur celle que nous avons avec son humanité. La grâce ne doit pas seulement être comprise et présentée comme un soutien de la vie morale, mais comme une base nouvelle et supérieure pour celle-ci (c'est ce que tout le livre d'ailleurs s'est efforcé de démontrer). De la sorte nous acquerrons une vraie théologie morale opposée à la philosophie morale ; nous prêcherons une morale dogmatique, c'est-à-dire une morale basée sur la foi, la grâce et les mystères chrétiens.

« Une telle conception de la vie chrétienne nous est tracée par saint Pierre Chrysologue ; c'est elle qui confère à ses sermons l'élan enthousiaste, l'onction merveilleuse qui nous ravissent et nous édifient tant. Partout saint Pierre Chrysologue prend comme fondement de la vie chrétienne le fait que nous ne sommes pas de simples serviteurs (ce qui serait déjà un grand honneur), mais les enfants de Dieu, que nous sommes devenus par la participation à sa nature une race céleste, que nous ne restons pas loin de lui, et que nous reposons en lui dans un amour confiant et filial » ([13]).

Pour terminer, Scheeben présente à ses lecteurs un extrait des homélies de ce saint ; il le donne comme exemple d'un exposé clair et édifiant ; il espère qu'il réconfortera le lecteur et le dédommagera, après la lecture de son exposé à lui qu'il craint trop scientifique et trop aride.

Donnons encore cette page ; elle fera voir combien Scheeben prend à cœur de montrer la vie chrétienne sous son véritable aspect :

« Voyons comment, dans ses homélies sur le Pater, saint Pierre Chrysologue met en lumière l'absolue surnaturalité de nos rapports avec Dieu ; voyons comment il expose la surnaturalité de toutes les choses demandées dans l'oraison dominicale : la sanctification du nom de Dieu, la participation à son royaume, l'accomplissement de la volonté divine, le pain de l'âme ; comment il éclaire ainsi le sens céleste de cette prière » ([14]).

Le passage qui suit est tiré de l'homélie 67, il est donné par Scheeben en latin :

« Ce que vous allez entendre, les anges en sont dans la stupé-

(13) *Ib.*, p. 330.
(14) *Ib.*, p. 331.

faction, le ciel s'en étonne, la terre en tremble, la chair ne le supporte pas, l'oreille ne le comprend pas, l'intelligence ne le saisit pas, aucune créature ne peut le soutenir : quant à moi, je n'ose pas le dire, et je ne peux pas le taire : Dieu fasse que vous puissiez l'entendre et que je puisse le dire.

« Que faut-il craindre le plus, que Dieu se soit donné à la terre, ou qu'il *vous donne au ciel* ; — qu'il entre dans la communauté de la chair, ou qu'il *vous fasse entrer dans la participation de sa divinité* ; — ...que lui-même naisse dans votre servitude, ou qu'*il vous engendre comme ses enfants* ; — qu'il assume votre pauvreté, ou qu'il fasse de vous ses héritiers, les *cohéritiers de son Premier-né ? Ce qui est certes le plus terrible, c'est que la terre est transportée dans le ciel, l'homme changé par la divinité, que la condition servile acquiert des droits à la domination.*

« Bien que ces choses soient à craindre, elles ne sont pas simplement enseignées, mais imposées ; approchons-nous mes enfants, là où la charité appelle, où l'amour attire, où l'affection invite ; que notre cœur sente que nous avons Dieu pour Père, que notre voix le proclame, que notre langue l'exprime, que notre esprit l'exalte, et que tout ce qui est en nous, corresponde à la grâce, non à la crainte...

Notre Père qui êtes aux cieux. Quand tu dis cela,... comprends que tu as reçu *une nature céleste,* dont le Père est dans le ciel ; vis saintement, afin d'honorer ton Père. Celui-là prouve qu'il est le fils de Dieu, qui n'est pas troublé par les vices humains, mais en qui brillent *les vertus divines.*

« Que votre nom soit sanctifié. *Nous portons le nom de celui dont nous partageons la nature* ; demandons que son nom, qui est saint en soi et par soi, soit sanctifié en nous...

« Que votre règne arrive. Demandons que celui qui a toujours régné pour lui-même, règne en nous, pour que nous, qui sommes ses enfants, nous puissions aussi régner en lui... pour la vie éternelle.

« Donnez-nous notre pain... etc. *Le Père céleste exhorte ses enfants célestes à demander un pain céleste.* Lui-même a dit : je suis le pain qui est descendu du ciel. Il est le pain qui, semé dans la Vierge, pétri dans la chair, parfait dans la souffrance, cuit dans le four du sépulcre, préparé dans les églises, apporté

aux autels, donne chaque jour aux fidèles leur nourriture céleste » (*Hom.* 67) ([15]).

Scheeben cite ensuite l'homélie 71, dans laquelle saint Pierre Chrysologue explique l'union du mystère de la Sainte Trinité avec la vie surnaturelle de la grâce, ainsi que sa grande importance pour le christianisme pratique. La citation à nouveau est faite en latin. Nous traduisons :

« La grandeur de la foi se démontre aujourd'hui en nous. Voilà que la triple confession de la Trinité vous a tirés d'une servitude terrestre, et fait de vous une race céleste. Voilà que la foi, qui confesse que Dieu est Père (la foi à la personne du Père en Dieu, par opposition à la personne du Fils) vous a aujourd'hui donné Dieu pour Père ; la voix qui a confessé Dieu le Fils a fait de vous les fils de Dieu ; la croyance à Dieu le Saint-Esprit a assimilé la substance mortelle de la chair à la substance vitale de l'Esprit. Où trouver quelqu'un qui affranchisse avec une telle condescendance ? Dieu le Père honore les hommes comme ses héritiers, Dieu le Fils ne dédaigne pas d'avoir des serviteurs comme cohéritiers, Dieu le Saint-Esprit rend la chair participante de la divinité ; le ciel devient la possession des habitants de la terre, ceux qui étaient désignés pour l'enfer sont reçus au paradis ; ce qui est confirmé par l'Apôtre quand il dit : ne savez-vous pas que nous jugerons les anges ?

« Appelez donc Dieu votre Père ; si vous n'êtes pas encore nés à la filiation divine, croyez néanmoins que vous y êtes destinés ; efforcez-vous de mener *une vie céleste,* d'avoir *des mœurs divines,* que *la forme de la divinité* se manifeste en vous ; car le Père enrichit de dons divins les fils qui sont dignes de sa génération, mais rejette les dégénérés à la servitude pénale » ([16]).

Et Scheeben conclut :

« En un mot, saint Pierre Chrysologue déduit de *notre union surnaturelle avec Dieu* la grandeur des objets et des motifs de notre foi, de notre espérance, de notre charité ; il base sur elle la grandeur de nos devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers nous-mêmes ; il explique par elle la profondeur de la chute qu'est le péché, même celui qui n'est pas personnel ; il relie par elle toute l'économie du salut au mystère primordial

(15) *Ib.*, p. 331 s.
(16) *Ib.*, p. 332 s.

de la Sainte Trinité ; il montre comment par elle l'Incarnation est la base surnaturelle qui élève le système du christianisme au-dessus de la nature et de la raison ; il nous fait comprendre par elle la nécessité, mais aussi l'absolue supériorité de la grâce ; il nous explique par elle la mystérieuse et céleste dignité maternelle de l'Église, le merveilleux pouvoir et la signification de ses sacrements, etc. Je ne dois pas en dire plus long pour montrer comment la voie indiquée dans ce traité (*Natur und Gnade*) pour faire progresser la véritable science et la vie chrétienne à l'école et dans la chaire, est vraiment celle qui fut suivie par ce Père éclairé, ainsi que par beaucoup d'autres dans les temps les plus anciens et les plus florissants du christianisme, surtout par les Pères grecs. *Interrogate patres vestros et dicent vobis* » (17).

Cette conclusion de « *Natur und Gnade* » trace, comme on peut le voir, les grandes lignes d'un vaste plan de travail. C'est ce plan que Scheeben développe dans ses œuvres postérieures, principalement ses « *Mysterien* » et sa « *Dogmatik* ».

Nous donnerons dans l'article suivant une brève analyse des « *Mysterien* », en suivant dans cette œuvre la ligne du développement spéculatif et spirituel, pour nous arrêter un peu plus longuement à son dernier chapitre (XI) : *La science des mystères du christianisme ou la théologie.*

(*A suivre*).

Dom Augustin KERKVOORDE, O.S.B.

(17) *Ib.*, p. 333.

NOTE HOMILÉTIQUE

L'eau et la vie chrétienne

En ce mois de mai, s'ouvre à Liége une exposition de l'eau. Son premier objet est la technique de l'eau : connaissances humaines relatives à l'eau ; l'eau dans la science et l'art de l'ingénieur ; la navigation ; la pêche et l'aquiculture ; l'eau dans les pays tropicaux ; l'eau, facteur d'hygiène, de confort et de décoration, source de beauté ; l'eau et le tourisme ; l'eau et les sports... On lui adjoindra une exposition d'art international présentant ce que l'eau a inspiré aux artistes à travers les âges, et une exposition bibliographique : livres concernant l'eau, la navigation, la géographie fluviale ; enfin on prévoit une apothéose lumineuse à la gloire de la Meuse.

Pourquoi cette exposition ne serait-elle pas, pour nous prêtres, ministres de la parole de Dieu, une occasion d'élever les esprits, de la création vers le Créateur, des valeurs naturelles aux réalités surnaturelles ? C'est le but de cette note. Dans une première partie on voudrait, au moyen de l'Ecriture, aider les chrétiens à retrouver Dieu dans les choses, à prier ; dans la seconde on attirera l'attention sur le rôle de l'eau dans notre vie surnaturelle. L'eau dans la création, l'eau et la Rédemption : ce seront les deux aspects successifs de cette étude.

I. *L'eau dans la Création.*

« Il doit y avoir une chemin qui, en ligne droite, à travers toutes les créatures, s'en va rejoindre le Créateur ; il doit y avoir une manière de regarder les choses les plus disparates et les plus vulgaires en y découvrant celui qui les a faites ; il doit y avoir une manière d'interroger l'œuvre du Verbe — per quem omnia facta sunt — pour entendre monter de tout ce qui est, la voix de la louange et la parole de la vérité surnaturelle » (1).

Ce chemin est tout tracé ; cette manière d'interroger, de regarder les choses, était fréquemment l'objet de l'enseignement des envoyés de Dieu au peuple choisi. Ainsi, au livre de la Sagesse (XIII, 1-5), l'écrivain sacré adresse au peuple ses reproches et ses conseils (2) :

> « Insensés par nature tous les hommes qui ont ignoré Dieu
> et qui n'ont pas su, par les biens visibles, voir Celui qui est,
> ni, par la considération de ses œuvres, reconnaître l'Ouvrier.
> Mais ils ont regardé le feu, le vent, l'air mobile,
> le cercle des étoiles, l'eau impétueuse, les flambeaux du ciel,
> comme des dieux gouvernant l'univers.

(1) P. Charles, S. I., *La Prière de toutes les heures*, I, XXVI.
(2) Nous citons l'Ecriture d'après la traduction de Crampon.

Si, charmés de leur beauté, ils ont pris ces créatures pour des dieux,
qu'ils sachent combien le Maître l'emporte sur elles ;
car c'est l'Auteur même de la beauté qui les a faites.
Et s'ils en admiraient la puissance et les effets,
qu'ils en concluent combien est plus puissant celui qui les a faites.
Car la grandeur et la beauté des créatures
font connaître par analogie Celui qui en est le Créateur ».

Aussi le Psalmiste (Ps. CXLVIII, 4-9) invite-t-il tous les éléments à la louange du Créateur :

« Louez-le, cieux des cieux,
et vous, eaux, qui êtes au-dessus des cieux !
Qu'ils louent le nom de Yahweh ;
car il a commandé, et ils ont été créés.
Il les a établis pour toujours et à jamais ;
il a posé une loi qu'on ne transgressera pas.

De la terre, louez Yahweh,
monstres marins, et vous tous océans,
feu et grêle, neige et vapeurs,
vents impétueux, qui exécutez ses ordres,
montagnes, et vous toutes, collines,
arbres fruitiers, et vous tous, cèdres ».

Et c'est la même attitude contemplative dans le cantique du livre de Daniel (III) que le prêtre récite après la célébration du Saint-Sacrifice.

« Eaux et tout ce qui est au-dessus des cieux, bénissez le Seigneur ;
louez-le et exaltez-le à jamais.
Pluies et rosées, bénissez le Seigneur ;
louez-le et exaltez-le à jamais.
Glaces et neiges, bénissez le Seigneur ;
louez-le et exaltez-le à jamais.
Fontaines, bénissez le Seigneur ;
louez-le et exaltez-le à jamais.
Mers et fleuves, bénissez le Seigneur ;
louez-le et exaltez-le à jamais ».

C'était pour Israël une prière facile, le cri spontané du cœur, l'élan d'une âme reconnaissante. Car pour lui, habitué à la lutte, à la conquête lente d'un pays désertique, l'eau était un bien précieux. Les deux premiers livres de l'Ancien Testament ne nous rapportent-ils pas de fréquentes querelles au sujet des puits (Gen. XXVI, 19), les murmures et les révoltes contre Moïse à cause de la sécheresse (Ex., XV, 24 ; XVII ; Nom. XX, 2-6). L'eau est une denrée qui se paie cher (Nom. XX, 17, 19 ; Deut. II, 6, 28) ; aussi fait-elle souvent l'objet des promesses de Yahweh (Is. XLIII, 20 ; XLIV, 3 ; XLI, 18) et la terre promise sera-t-elle un pays riche en eau (Deut. VIII, 7 ; XI, 10-12).

Vient-on à en manquer ? les prophètes se répandent en lamentations :

« Les grands envoient
les petits chercher de l'eau,
ils reviennent avec leurs vases vides ;
ils sont confus et honteux,
ils se couvrent la tête.

A cause du sol crevassé,
parce qu'il n'y a pas eu de pluie sur la terre,
les laboureurs sont confondus,
ils se couvrent la tête.

Même la biche dans la campagne
met bas et abandonne ses petits,
parce qu'il n'y a pas d'herbe.
Les onagres se tiennent sur les hauteurs,
aspirant l'air comme des chacals ;
leurs yeux s'éteignent,
parce qu'il n'y a pas de verdure » (Jérémie, XIV, 3-6).

« Parmi les vaines idoles des nations, en est-il qui fasse pleuvoir ?
Est-ce le ciel qui donnera les ondées ?
N'est-ce pas toi, Yahweh, notre Dieu ?
Nous espérons en toi,
car c'est toi qui fais toutes choses » (id., 22).

Chez les éducateurs du peuple élu, c'était d'ailleurs un souci constant de tourner ses regards vers le Créateur et d'aiguillonner sa reconnaissance. Ils le ramènent avec instance vers l'auteur de la création :

« Par la parole de Yahweh les cieux ont été faits,
et toute leur armée par le souffle de sa bouche.
Il rassemble comme en un monceau les eaux de la mer ;
il met dans des réservoirs les flots de l'abîme.

Que toute la terre craigne Yahweh !
Que tous les habitants de l'univers tremblent devant lui.
Car il a dit, et tout a été fait ;
il a ordonné, et tout a existé (Ps. XXXIII, 6-9).

Il répand la neige comme des oiseaux qui s'abattent ;
elle descend comme la sauterelle qui fait halte.
L'œil admire la beauté de sa blancheur,
et le cœur est émerveillé de sa chute.

Il verse le givre sur la terre comme du sel,
et la gelée le durcit en pointes d'épines.
Le vent froid du nord se met à souffler,
et l'eau se durcit en glace ;
cette glace s'étend immobile sur tout amas d'eau,
et revêt l'eau comme d'une cuirasse » (Ecc. XLIII, 17-20).

Ils lui montrent que l'eau devient elle-même source d'innombrables bienfaits dont il devra être reconnaissant à Dieu :

« Il envoie les sources dans les vallées ;
elles s'écoulent entre les montagnes.
Elles abreuvent tous les animaux des champs,
les onagres viennent y étancher leur soif.
Les oiseaux du ciel habitent sur leurs bords,
et font résonner leur voix dans le feuillage » (Ps. CIV, 10-12).

« Tu as visité la terre pour lui donner l'abondance,
tu la combles de richesses ;
la source divine est remplie d'eau :
tu prépares le blé, quand tu la fertilises ainsi.
Arrosant ses sillons, aplanissant ses mottes,
tu l'amollis par des ondées,
tu bénis ses germes.

Tu couronnes l'année de tes bienfaits,
sur tes pas ruisselle la graisse.
Les pâturages du désert sont abreuvés,
et les collines se revêtent d'allégresse.
Les prairies se couvrent de troupeaux,
et les vallées se parent d'épis ;
tout se réjouit et chante » (Ps. LXV, 10-14).

Cette créature bienfaisante peut cependant devenir pour nous une cause de souffrance : souffrance que nous avons à accepter en expiation de nos fautes, tout en demandant à Dieu de nous épargner. Nous lui exprimerons notre confiance avec le Psalmiste :

« Dieu est notre refuge et notre force ;
un secours que l'on rencontre toujours dans la détresse.
Aussi sommes-nous sans crainte si la terre est bouleversée,
si les montagnes s'abîment au sein de l'océan,
si les flots de la mer s'agitent, bouillonnent,
et, dans leur furie, ébranlent les montagnes » (Ps. XLVI, 1-4).

Car c'est lui qui a donné à l'eau ses lois et, au besoin, il y déroge comme en font foi les nombreux miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament : déluge (Gen. VI-VIII), passage de la mer Rouge (Ex. XIV), l'eau sort du rocher (Ex. XVII), assainissement des eaux de Mara (Ex. XV, 25), passage du Jourdain (Josué III), l'eau changée en vin à Cana (J. II), la tempête apaisée (Luc. VIII, 22-25), Jésus et Pierre marchent sur les eaux (Mat. XIV, 22-33).

Les saints et les mystiques du Nouveau Testament ont, à maintes reprises, admirablement exprimé les mêmes sentiments de foi, de confiance et de reconnaissance. Notre pensée va de suite au Poverello d'Assise. Malade, gisant presque aveugle dans une misérable hutte de branchages à Saint-Damien, saint François compose son célèbre Cantique du Soleil :

« Et loué sois-tu, mon Seigneur, pour notre sœur l'eau,
Qui est très utile, et humble et chaste ! »

« Son attitude à l'égard de la nature a toujours été, purement et simplement, celle du premier article du Credo de l'Eglise ; la croyance en un père qui est, en même temps, un créateur. Et c'est parce qu'il regarde toutes choses comme ayant un rapport commun avec leur père commun, c'est pour cela qu'il voit de véritables frères et sœurs dans tous les êtres vivants et même dans tous les êtres créés » (3).

Saint Ignace, au terme du livre des Exercices, dirigeait son retraitant vers une semblable « Contemplatio ad amorem ». M. Olier, dans « La journée chrétienne » proposait à tous les fidèles d'employer la même méthode d'oraison « quand on est obligé de sortir en carrosse, quand on va aux champs ou à la promenade ».

Que nous sommes loin, dans notre monde agité d'aujourd'hui, de la sérénité de contemplation d'un François d'Assise, que nous sommes loin du contact direct avec la nature ! « La nature, nous dit Rademacher (4), dans sa pureté conduit au vrai Dieu et la religion dans sa pureté conduit à la nature véritable. C'est surtout l'homme religieux qui comprend le langage de la nature. On peut énoncer cette proposition : plus on est étranger à la nature, plus on est étranger à Dieu et inversement, plus nous sommes près de Dieu, plus nous nous sentons apparentés avec les choses de la nature. Tout ce qui rend l'homme étranger à la nature le rend aussi étranger à Dieu et tout ce qui rapproche l'homme de Dieu le rapproche aussi de la nature. La technique de l'époque actuelle arrache l'homme des grandes villes et des affaires à la saine nature. A peine s'il lui arrive de voir une fois le soleil se lever ; peut-être il ne voit jamais onduler un champ d'épis, rarement il aperçoit le ciel étoilé ; au reflet des lampes électriques, jamais il ne goûte la nuit d'ambroisie et jamais il ne peut, dans le brouhaha de la circulation, jouir d'une tranquille solitude. Le pain qu'il mange n'a pas poussé sur son champ ; tout ce qui l'entoure est invention de l'esprit humain et ne porte pas de façon immédiate la trace de la main créatrice de Dieu. Rien ne lui demeure plus visible derrière les choses de ce monde. L'homme qui vit en commerce intime avec la nature est plus proche de Dieu. Tout lui parle du Créateur. Il se sait sous la dépendance universelle de la bénédiction divine ». Le chrétien d'aujourd'hui se doit de remplir de l'esprit divin la technique moderne, de trouver dans les forces naturelles captées, domptées, une révélation de Dieu, car « la fleur des guérets et le fruit des champs, tout le cosmos vivant et inorganique, attend que l'homme

(3) Joergensen, *Saint François d'Assise*, liv. IV, ch. VI.
(4) *Religion et Vie*, trad. de l'All., Bruxelles, Cité chrétienne, 1934, p. 50.

plante et travaille de ses mains et applique la force dominatrice de son esprit pour manifester toute la beauté et toute la réalité qui est en eux » (5).

Ainsi donc, que nous admirions la beauté de l'eau, de la neige et de la glace, que nous méditions devant les eaux calmes d'un étang ou que nous suivions le cours majestueux d'un fleuve ; que nous jouissions de ces éléments en sportifs ou que nous en souffrions certains dommages, que nous nous en servions pour étancher notre soif ou pour des usages domestiques, que nous en étudions les multiples applications qu'en peut faire l'esprit humain, c'est toujours vers le Créateur, vers le Père, que doit s'élever notre pensée.

II. *L'Eau et la Rédemption.*

La considération des propriétés de l'eau (6) suggère à saint Robert Bellarmin cette prière, fidèle écho de la demande de la Samaritaine au Messie : « O mon âme, ne cesse de redire au Père : Donnez-moi cette eau salutaire ; qu'elle efface tous mes péchés, qu'elle éteigne le feu de la concupiscence et apaise la soif des désirs, qu'elle me fasse un avec mon Dieu, qu'elle devienne en moi une source jaillissant jusqu'à la vie éternelle ». La comparaison est du Christ lui-même, voulant faire apprécier par une femme de Samarie le don de la grâce qu'il apportait aux hommes. « Si vous connaissiez le don de Dieu, et qui est celui qui vous dit : Donnez-moi à boire, vous-même lui en auriez fait la demande, il vous aurait donné de l'eau vive... Quiconque boit de cette eau aura encore soif, mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai, n'aura plus jamais soif. Au contraire l'eau que je lui donnerai, deviendra pour lui une source d'eau jaillissant jusqu'à la vie éternelle » (J. IV, 10, 13, 14).

En une autre occasion, le Christ se servit du même terme de comparaison, pour en faire cette fois le symbole de l'Esprit Saint. « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive. Celui qui croit en moi, de son sein, comme dit l'Ecriture, couleront des fleuves d'eau vive ». Il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croient en lui ; car l'Esprit n'était pas encore donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié. (J. VII, 37-40). « Le croyant qui boit à la source, ouverte dans le monde par Jésus-Christ, écrit le P. Durand, ne se contente pas d'apaiser sa soif à lui ; il pense encore à la soif d'autrui. S'il n'est pas la source, il veut du moins servir de canal.

---

(5) Rademacher, *l. c.*, p. 214.

(6) « L'eau, humide et froide, possède par cela même cinq propriétés : elle lave et efface les taches, elle éteint le feu, elle étanche la soif, elle rassemble et unit des choses diverses, enfin elle monte et descend également ». *La Montée de l'âme vers Dieu,* trad. de J.-B. Herman, S. I., p. 125.

C'est la pensée du Maître : Celui qui croit en moi, des fleuves d'eau vive, jaillissant en vie éternelle, couleront de son sein pour le profit des autres ». Quelques commentateurs préfèrent la leçon d'après laquelle « de son sein » devrait s'entendre du Cœur même de Jésus, à qui nous devons l'Esprit-Saint. Ils lisent : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive celui qui croit en moi. De son sein, comme dit l'Ecriture, couleront des fleuves d'eau vive ».

La grâce, vie de nos âmes, et l'Esprit, promis à ceux qui croiront, telles sont les deux grandes vérités que le Christ a voulu nous inculquer en les comparant à l'eau vive de nos puits et de nos sources.

Selon la symbolique désuète du moyen âge, l'eau représente tour à tour le Christ, les anges, la doctrine évangélique, la charité, la science, ou bien, prise dans un mauvais sens, elle devient une image de la tentation, de la multitude des péchés, de la luxure... Laissons à ces pieux auteurs le fruit de leurs imagination féconde, pour nous en tenir aux modes d'interprétation les plus connus, à savoir que l'eau est le symbole du baptême et de notre incorporation au Christ.

Cette dernière façon de voir nous est suggérée par l'humble petite goutte d'eau que le prêtre, au moment de l'offertoire, mélange au vin qui doit être changé au sang de N. S. J.-C. Elle représente notre absorption en Dieu par Jésus, avec Jésus et en Jésus, ainsi que le formule la prière qui accompagne le geste rituel : « Accordez-nous par le mélange symbolique de cette eau et de ce vin, d'avoir part à la divinité de celui qui a daigné revêtir notre humanité, Jésus-Christ, votre Fils, notre Seigneur ».

Le mélange de l'eau et du sang du Christ a été noté avec exactitude par saint Jean quand le côté du Sauveur fut ouvert par la lance. « Et exivit sanguis et aqua » (J. XIX, 34) : le sang instrument de propitiation, l'eau de purification. Dans toute la littérature religieuse, cette eau est le symbole du baptême. Et l'Eglise a été constituée la dépositaire de ces deux sources de rédemption et de purification, qui nous viennent du Cœur de Jésus, le baptême et l'Eucharistie où est bu le sang du Christ versé au Calvaire.

Sanguis Christi, inebria me.
Aqua lateris Christi, lava me.

Le baptême chrétien fut préfiguré par le baptême de Jean, que le Christ lui-même voulut recevoir des mains du Précurseur (Mat. III, 11 ; Marc. I, 8 ; Luc III, 16 ; J. I, 26) et par les nombreuses purifications de l'Ancienne Loi. Plusieurs de ces rites étaient destinés aux seuls prêtres :

« Tu feras avancer Aaron et ses fils à l'entrée de la tente de réunion, et tu les laveras avec de l'eau » (Ex. XXIX, 4).

« Celui qui se purifie lavera ses vêtements, rasera tout son poil et se baignera dans l'eau ; et il sera pur » (Lév. XIV, 8).

« Prends les Lévites du milieu des enfants d'Israël et purifie-les. Voici comment tu les purifieras : Fais sur eux une aspersion d'eau expiatoire... qu'ils lavent leurs vêtements, et qu'ils se purifient ainsi » (Nombres VIII, 7).

« Je ferai sur vous une aspersion d'eaux pures, et vous serez purs ; de toutes vos souillures et de toutes vos abominations, je vous purifierai » (Ezéch. XXXVI, 25).

Nous pouvons voir un souvenir de ces rites dans l'usage que fait l'Eglise de l'eau bénite. Le geste de prendre de l'eau, de la porter au front, doit faire naître en nous un désir de purification. L'eau dont nous nous servons alors est un signe permanent des prières de l'Eglise lors de sa bénédiction ; c'est dans ces prières que nous avons foi. « Je t'exorcise, créature de l'eau... afin que tu deviennes de l'eau exorcisée propre à mettre en fuite toute puissance ennemie, et afin que tu sois capable de déraciner et de renverser l'ennemi lui-même avec ses anges apostats... O Dieu qui, pour le salut du genre humain, avez fait servir la substance de l'eau aux plus grands mystères, écoutez favorablement nos prières et répandez la puissance de votre bénédiction sur cet élément que nous préparons pour différentes purifications ; afin que cette créature servant à vos mystères reçoive l'effet de la grâce divine pour chasser les démons et triompher des maladies ; afin que tout ce qui en sera arrosé, dans les maisons et dans les lieux des fidèles, soit préservé de toute impureté et délivré de tout mal ; que jamais n'y réside un air pestilentiel, ni un souffle corrupteur ; que toutes les embûches de l'ennemi caché en soient bannies ; et que tout ce qui pourrait nuire à la santé ou troubler le repos de ceux qui habitent ces lieux soit mis en fuite et éloigné par l'aspersion de cette eau ; qu'enfin ce qui nous est salutaire et que nous vous demandons, invoquant votre saint nom, soit à l'abri de toute attaque ».

Mais l'eau est mieux qu'un symbole du baptême, elle a été choisie par le Sauveur comme matière du sacrement. « En vérité, en vérité, je te le dis, nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu » (J. III, 5). Or ce mystère de la régénération par l'eau que le docteur en Israël ne comprenait pas, un trésorier de la reine d'Ethiopie le saisit sur la simple explication de Philippe : et la seule vue d'un cours d'eau lui fit désirer le baptême. « Voilà de l'eau, qu'est-ce qui empêche que je ne sois baptisé ? » (Actes VIII, 36). Il fut baptisé et continua tout joyeux son chemin. Et c'est précisément à cause de cette éminente dignité que l'eau fut de la part de saint François l'objet d'une prédilection toute spéciale. « Il aimait l'eau parce qu'elle ressemblait à la sainte pénitence, au moyen de laquelle l'homme se trouvait purifié, et puis aussi parce qu'elle était l'instrument du baptême. Et de là lui venait pour l'eau une vénération si profonde que, lorsqu'il se lavait les mains, toujours il choisissait un endroit où les gouttes tombant de ses mains ne puis-

sent pas être foulées aux pieds » (Joergensen, *l. c.*). Puissions-nous, sans tomber dans ce scrupule, imiter le séraphique François, et nous souvenir de notre baptême à la vue de l'eau qui nous racheta du péché.

Après avoir délivré l'âme du péché originel, l'eau peut encore guérir les corps dont les souffrances sont les suites de ce premier péché. Serait-ce le motif pour lequel, en souvenir du sacrement de baptême, la Vierge use de ce procédé ? Nombreux sont, en tout cas, les sanctuaires où la Mère de Dieu veut que l'eau soit le véhicule de ses bienfaits : Lourdes, La Salette, Betharam, Banneux... « Allez boire à la fontaine et vous y laver ». Ces sources miraculeuses furent préfigurées, dans l'Ancien Testament par le Jourdain qui délivra Naaman de sa lèpre (II^me^ livre des Rois, V), dans le Nouveau par la piscine de Béthesda (J. V).

Les émouvantes prières de la bénédiction des fonts baptismaux sont comme le résumé de l'histoire religieuse de l'eau, l'énoncé des merveilles que, par son moyen, la Providence a opérées et continuera d'opérer dans le monde pour le bien des âmes et des corps :

« ...O Dieu, dont l'Esprit était porté sur les eaux au commencement du monde, pour imprimer dès lors dans cet élément la vertu de sanctifier les âmes ! O Dieu qui, en lavant par les eaux les péchés du monde criminel, fîtes voir dans le déluge même une image de la régénération, afin qu'un même élément, par un mystère admirable, fût la fin des vices et l'origine des vertus ! Jetez, Seigneur, les yeux sur la face de votre Eglise, et multipliez en elle le nombre de vos enfants, par le mystère de la régénération, vous qui comblez de joie votre cité sainte par le cours abondant de vos grâces, et qui ouvrez les fonts baptismaux par toute la terre pour y renouveler les nations qui l'habitent, afin que, selon la volonté toute-puissante de votre majesté, elle reçoive la grâce de votre Fils unique, par le Saint-Esprit...

« Je te bénis, ô créature d'eau, par le Dieu vivant, par le Dieu véritable, par le Dieu saint, par le Dieu qui, d'une seule parole, au commencement, te sépara de la terre et dont l'esprit était porté sur toi. Par le Dieu qui te fit jaillir de la fontaine du paradis, et, te divisant en quatre grands fleuves, te commanda d'arroser toute la terre ; qui dans le désert t'enleva ton amertume, et, te restituant ta douceur, te rendit potable, et qui plus tard te fit sortir de la pierre pour apaiser la soif de son peuple altéré. Je te bénis aussi par N. S. J.-C., son Fils unique, qui à Cana en Galilée, par un signe admirable de son pouvoir te changea en vin ; qui marcha sur toi à pied sec ; qui fut baptisé en toi, par Jean, dans le Jourdain ; qui te fit couler avec le sang de son côté ; et qui enjoignit à ses disciples de baptiser en toi ceux qui croiraient leur disant : Allez, enseignez toutes les nations et baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ».

C. PETY de THOZEE, S. I.

NOTE LITURGIQUE.

L'année prochaine, 1940, la fête de saint Joseph tombe le mardi de la semaine sainte et l'Annonciation le lundi de Pâques. Ce sont là deux jours qui, au point de vue liturgique, sont spécialement privilégiés et doivent être préférés en cas d'occurrence à n'importe quelle fête, même aux doubles de 1 classe primaires de l'Eglise universelle.

Cette double translation suscite certaines questions que nous nous proposons d'examiner brièvement.

1. Seul l'*office* de ces deux fêtes doit être transféré, et non la fête elle-même. Déjà le décret 1883 l'avait établi pour la fête de saint Joseph, et les nouvelles rubriques du Martyrologe nous montrent que c'est là la règle générale : en effet, lorsqu'il s'agit d'une translation accidentelle, le jour même de la fête on doit ajouter à la fin de l'éloge : *Ipsius autem o f f i c i u m hoc anno fiet...*, et le jour de la translation on l'annonce par les mots : *Officium... cuius f e s t u m fuit...* tandis que pour une translation perpétuelle on dit : *Ipsius tamen festum... celebratur,* et le jour de la reposition : *S. N. cuius dies natalis recensetur...* (*Rubr. Mart.* 13, 14) (1).

La conséquence de ceci c'est que dans les pays où, conformément au droit commun, la fête de saint Joseph est d'obligation, c'est le 19 mars et non le jour de la translation que les fidèles doivent entendre la messe et s'abstenir des œuvres serviles ; c'est également le 19 et le 25 mars que les curés sont tenus de célébrer *pro grege* ; enfin, c'est encore aux mêmes jours, et non aux jours où se disent les offices, que les messes d'enterrement sont prohibées (2).

D'après le R. P. I. M. Hanssens, S. I. *(Periodica 15 avril 1939, T. XXVIII, p. 159)* ce n'est pas l'office seul qui est transféré dans ce cas, mais la fête elle-même avec toute sa solennité. Nous ne voyons pas trop comment le savant liturgiste peut tirer cette conclusion des Rubriques du Bréviaire, qui certes ne le disent pas explicitement, et surtout comment il peut mettre cela d'accord avec les rubriques du Martyrologe. On pourrait ajouter que cette manière de voir ne s'accorde guère non plus avec les rubriques du Missel *(Addit. IV, 1, 2 et V, 3)* qui permettent dans le cas d'occurrence accidentelle de chanter *in sua die* une messe solennelle de la fête dont l'office a dû

(1) Anciennement, quand la fête de l'Annonciation tombait le jeudi ou le vendredi saint, mais dans ce cas seulement, elle était transférée avec sa solennité et sa fériation au lundi qui suit le dimanche de Pâques closes ; mais ce privilège a été supprimé par les nouvelles rubriques.

(2) Par contre, c'est le jour où se dit la messe de l'Annonciation, et non le 25 mars, que tous ceux qui sont au chœur, même s'ils sont assis, et y compris le célébrant et ses ministres, doivent se mettre à deux genoux pendant le chant de l'*Incarnatus est.*

être transféré ou du moins d'en ajouter la commémoraison *sub prima conclusione*. Dans la pratique cependant les conclusions du R. P. ne diffèrent guère des nôtres, puisqu'il admet, comme nous, que le double précepte n'est pas transféré, que c'est bien le 19 et le 25 mars que les curés sont tenus de célébrer *pro grege,* que sont prohibées les messes d'enterrement et que restent fixées les Indulgences, ce qui d'après le can. 922 et les rubriques du Missel *(Addit. III, 4)* suppose que la fête n'est pas transférée avec sa solennité. Tout ce qu'il demande c'est qu'autant que possible on célèbre aux jours où les offices sont transférés les offices liturgiques avec la solennité extérieure habituelle, ce qui nous semble très juste.

2. En quels jours faudra-t-il faire la translation de ces offices ?

Avant la réforme des rubriques, alors que selon les règles ordinaires la translation devait se faire parfois à des jours fort éloignés de la fête, certaines fêtes avaient reçu des privilèges pour la translation de leur office ; et c'est ainsi que pour la fête de saint Joseph et celle de l'Annonciation, si elles tombaient le dimanche de la Passion (3), l'office était remis au lendemain ; si elles venaient le jour des Rameaux ou après, l'office de l'Annonciation était transféré au lundi après le dimanche *In albis,* l'office de saint Joseph au mercredi suivant. Avec les nouvelles rubriques ces privilèges n'avaient plus de raison d'être, aussi ont-ils été tous supprimés : *quocumque sublato privilegio hucusque certis festis concesso* (décr. 28 oct. 1913, 4308, III, 1), et c'est donc d'après les règles données par les nouvelles rubriques *(Additiones et Variationes in Rubricis Breviarii, IV, 3)* que ces translations devront se faire. Pratiquement ce sera presque toujours au lendemain de la *Quasimodo* que ces offices devront être transférés (4).

Mais lequel des deux offices doit avoir la préférence et être transféré le premier ? Dans un article très intéressant et fort bien documenté, paru dans les *Periodica* (15 févr. 1939, T. XXVIII, p. 61), le R. P. I. M. Hanssens, S. I. arrive à la conclusion que *plus probablement* la préférence doit être donnée à l'Annonciation. Nous croyons devoir aller plus loin dans l'adhésion à cette solution, en ce sens que cela ne nous semble pas seulement plus probable, mais *absolument certain* et seul conforme aux nouvelles rubriques. D'après celles-ci quand plusieurs offices sont à transférer simultanément, pour savoir lequel doit avoir la préférence et par conséquent être

(3) Les dimanches du carême, à l'exception du premier, n'étaient alors que de 2 classe.

(4) Si dans une église particulière ce lundi était occupé par une fête de 1 ou de 2 classe, la translation devrait se faire au jour suivant. Si le jour où doit se faire la translation est occupé par une fête de rite double majeur, double mineur ou semidouble, celle-ci serait simplifiée et commémorée seulement aux Laudes et aux Messes basses. S'il y a occurrence d'une fête simple, celle-ci serait omise (*Addit. Brev.* VII, 1 — *Addit. Miss.* V, 1).

transféré le premier, on doit considérer successivement différents caractères énumérés dans les *Additiones II, 1,* et ce n'est que lorsque les offices sont absolument égaux, que la translation se fera d'après l'ordre d'occurrence dans le calendrier perpétuel. Or, ces caractères à considérer sont :

1° le rite, en sorte qu'une fête du rite le plus élevé doit être préférée à toute fête de rite inférieur, et en particulier, les fêtes doubles de 1 classe primaires de l'Eglise universelle doivent toujours être préférées à toutes les fêtes particulières, et les fêtes de la Dédicace ou du Titre de l'église propre, du Patron du lieu, et, pour les religieux, du saint Fondateur et du Titre de l'Ordre ou de la Congrégation ne le cèdent qu'aux doubles de 1 classe primaires de l'Eglise universelle.

2° Si les fêtes sont de même rite, on doit considérer la plus ou moins grande solennité intrinsèque de ces fêtes, en sorte que les fêtes célébrées avec fériation, *même réduite ou supprimée,* doivent être préférées à celles qui n'ont pas de fériation, et les fêtes célébrées avec octave à celles qui n'en ont pas.

3° Le troisième caractère à considérer est la qualité de primaire ou de secondaire.

4° A égalité de rite, de solennité et de qualité, on doit donner la préférence à la fête la plus digne dans l'ordre suivant : fêtes de Notre-Seigneur, de la Sainte Vierge, des saints Anges, de saint Jean-Baptiste, de saint Joseph, des Apôtres ou Evangélistes, des autres saints entre lesquels il n'y a plus de différence de dignité.

5° Enfin, en dernier lieu, les fêtes propres au sens strict du mot, doivent, à égalité de rite, de solennité, de qualité et de dignité, être préférées aux fêtes de l'Eglise universelle, exception faite, comme nous l'avons vu plus haut, pour les fêtes de 1 classe primaires de l'Eglise universelle ; par contre, les fêtes de l'Eglise universelle l'emportent sur les fêtes accordées à certaines églises par Indult du Saint-Siège, sans être propres dans le sens strict du mot.

On voit immédiatement qu'à ne considérer que les trois premiers caractères, les fêtes de saint Joseph et de l'Annonciation sont égales ; ce sont en effet deux fêtes doubles de 1 classe primaires de l'Eglise universelle se célébrant sans octave, mais toutes les deux rangées parmi les fêtes fériées. Le fait que la fête de saint Joseph est une des dix fêtes qui d'après le canon 1247 § 1 doivent être chômées dans l'Eglise universelle, tandis que pour l'Annonciation le double précepte n'existe plus, ne change en rien la solution : la rubrique en effet reconnaît la même solennité et les mêmes privilèges à *toutes* les fêtes énumérées dans la liste des *Festa feriata,* que leur fériation soit maintenue, réduite ou même supprimée.

Par contre, d'après le quatrième caractère, la fête de l'Annonciation, qui liturgiquement est considérée comme une fête de la Sainte

Vierge, l'emporte évidemment sur celle de saint Joseph, et par conséquent l'office de l'Annonciation devra normalement être transféré au lundi, celui de saint Joseph le sera au mardi.

3. Comment faudra-t-il arranger les Vêpres ?

a) Pour les Vêpres du dimanche, il ne peut y avoir aucune difficulté ; en effet, le privilège des dimanches de 1 classe de l'emporter sur les doubles de 1 classe ne vaut que pour le cas d'occurrence *(Addit. IV, 1)*. En cas de concurrence c'est la fête qui l'emporte *(Addit. VI, 1)*. On aura donc les premières Vêpres de l'Annonciation avec la seule commémoraison du dimanche. A Complies la Doxologie de l'Hymne sera *Iesu, tibi sit gloria, Qui natus es de Virgine.*

b) Le lundi nous avons la concurrence de deux offices de 1 classe. D'après les règles actuellement en vigueur, si les deux fêtes sont absolument de même dignité les Vêpres sont partagées : jusqu'au Capitule exclusivement on dit les Vêpres du précédent, à partir du Capitule celles du suivant avec normalement la commémoraison de l'office précédent. Si les deux offices ne sont pas de même dignité, les Vêpres seront tout entières de l'office le plus digne. Or, les caractères qui règlent la préséance en cas de concurrence sont les mêmes que ceux que nous avons donnés plus haut pour l'ordre de translation, à l'exception toutefois du dernier, dont on ne tient pas compte ici. Les Vêpres seront donc les secondes Vêpres de l'Annonciation avec la seule commémoraison des premières Vêpres de saint Joseph.

c) Le mardi, quelle que soit la fête qu'on célèbrera le lendemain, on dira les secondes Vêpres de saint Joseph avec éventuellement la commémoraison d'un double ou d'un semidouble tombant le lendemain. En effet, les doubles de 1 classe primaires de l'Eglise universelle ont la préférence sur tous les autres, tant dans la concurrence que dans l'occurence *(Addit. II, 1)*. Mais à ces Vêpres on emploira les antiennes assignées aux premières Vêpres de la fête, en vertu du décret du 29 juillet 1904, 4141 ad 1, qui veut que lorsque dans l'office d'une fête certaines parties propres sont empêchées à l'Heure à laquelle elles sont assignées, on doit les réciter à une autre Heure à la place de celles tirées du Commun ou déjà dites à une autre Heure. C'est d'ailleurs la règle continuellement suivie dans le nouveau Bréviaire (5) : si celui-ci ne la rappelle pas explicitement pour l'office de saint Joseph, c'est que le cas ne se présente que dans des conditions tout à fait exceptionnelles (6).

Jos PAUWELS, S. I.

---

(5) Mentionnons seulement la rubrique pour les antiennes à dire aux secondes Vêpres de la fête de la Sainte Famille ; celle qui règle l'Hymne à dire aux premières Vêpres de la fête de l'Apparition de Lourdes, celle du 5e psaume à dire aux premières Vêpres des Anges.

(6) Il faut que Pâques tombe au plus tard de 26 mars. Le cas s'est présenté pour la dernière fois en 1913 (avant la réforme des rubriques) ; il se représentera en 1951, puis en 1967, 1978, 1989.

ACTES DU SAINT-SIEGE

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Compétence et droit d'accusation dans les causes matrimoniales d'acatholiques. — (Décret des 15-22 mars 1939 ; — *A. A. S.*, XXXI, 1939, p. 131).

DUBIA

Propositis Supremae huic Sacrae Congregationi Sancti Officii sequentibus dubiis :

I. Utrum decisio Supremae S. Congregationis S. Officii data die 18 Ianuarii 1928 ad I., qua nempe declaratum fuit acatholicos in causis matrimonialibus actoris partes agere non posse, spectet tantum Tribunal S. Romanae Rotae, an etiam Tribunalia dioecesana ;

II. Utrum Promotor Iustitiae, vi canonis 1971, nulla praehabita facultate a S. Officio, matrimonium accusare possit si nullitas matrimonii fuerit denuntiata a coniuge acatholico.

Feria IV, die 15 Martii 1939

Eminentissimi ac Revmi PP. DD. Cardinales rebus fidei et morum tutandis praepositi, praehabito RR. DD. Consultorum Voto, respondendum decreverunt :

Ad I. : Negative ad primam partem ; Affirmative ad alteram, seu : spectare etiam Tribunalia dioecesana.

Ad. II. : Negative, nisi publicum bonum, Ordinarii iudicio, id postulet.

Et Sabbato, die 18 eiusdem mensis et anni, SSmus D. N. D. Pius Divina Providentia Papa XII, in audientia Excmo ac Revmo Domino Adsessori Sancti Officii impertita, relatam Sibi Emorum Patrum resolutionem adprobavit, confirmavit et publicari iussit.

Datum Romae, ex Aedibus S. Officii, die 22 Martii 1939.

I. Quand le Saint-Office, dans sa décision du 18 janvier 1928 ad I, se basant surtout sur le c. 87, déclarait qu'un acatholique ne pouvait introduire une cause matrimoniale, il ajoutait expressément que si de graves raisons existaient d'admettre cette action judiciaire, il faudrait *en chaque cas* recourir au Saint-Office (1). On ne voit pas bien, dans le texte même de cette déclaration très nette, ce qui a motivé le premier doute rapporté ci-dessus. Mais ce motif est peut-être à chercher dans la résolution ad II du 18 janvier 1928. Le Saint-Office y affirmait sa compétence exclusive pour toute cause matrimoniale entre catholique et non-catholique, déférée de façon quelcon-

(1) *A. A. S.*, XX, 1928, p. 75. *N. R. Th.*, 1928, p. 448.

que au Saint-Siège. A-t-on vu, dans le recours préalable exigé (ad I), un « transfert quelconque » de la cause au Saint-Siège, qui enlèverait au tribunal de l'Ordinaire une compétence incontestable (2) ? C'est possible ; mais ce raisonnement était erroné, tout aussi bien d'ailleurs que l'opinion qu'un tribunal diocésain pouvait accueillir, sans plus, l'action d'un demandeur acatholique. En tout cas, le Saint-Office vient de maintenir et d'expliciter, si c'était nécessaire, sa décision du 18 janvier 1928 ad I, décision qui d'ailleurs avait été clairement reprise à l'art. 35 § 3 de l'instruction de la Congrégation des Sacrements du 15 août 1936, sur les règles à suivre par les *tribunaux diocésains* dans les causes matrimoniales.

II. Si le droit d'accuser le mariage est en principe dénié au conjoint acatholique, rien ne lui interdit de dénoncer la nullité à l'Ordinaire ou au promoteur de justice (c. 1971, § 2). L'instruction du 15 août 1936, art. 35, § 1, n. 2 prévoit explicitement, moyennant certaines réserves, l'intervention du promoteur de justice lorsque le plaignant est privé du droit d'introduire lui-même la cause en nullité. A première vue, le cas de dénonciation par un acatholique n'est pas exclu (3). On comprend dès lors la portée du second doute tranché le 15 mars 1939. Si la nullité de mariage a été dénoncée par le conjoint acatholique, le promoteur de justice doit-il, avant d'introduire l'affaire, obtenir l'autorisation du Saint-Office ? Oui, en principe, Toutefois, si, au jugement de l'Ordinaire, le bien public demande qu'on agisse autrement, le promoteur de justice n'aura pas à se munir de l'autorisation de Rome.

E. BERGH, S. I.

S. PENITENCERIE.

(Section des indulgences)

Indulgences apostoliques du nouveau pontificat. — (Décret du 11 mars 1939. — *A. A. S.*, XXXI, 1939, p. 132).

La S. Pénitencerie publie la liste des indulgences apostoliques que Sa Sainteté le Pape Pie XII vient d'accorder aux fidèles qui, possédant un objet bénit à cette fin, remplissent les conditions qu'on va lire :

---

(2) c. 1964 ; art. 12 de l'instr. de la S. C. des Sacrements du 15 août 1936. Le texte de la seconde partie de cet article a peut-être été cause de la difficulté dont nous parlons.

(3) Doheny, *Canonical procedure in matrimonial cases*, Milwaukee, 1938, p. 85.

Indulgentiae

1. Quisquis saltem semel in hebdomada recitare consueverit coronam Dominicam, vel aliquam ex coronis beatae Mariae Virginis, vel rosarium aut saltem eius tertiam partem, vel officium parvum eiusdem B. Mariae Virginis, vel saltem vesperas aut nocturnum cum laudibus officii defunctorum, vel psalmos paenitentiales aut graduales, vel consueverit saltem semel in hebdomada aliquod opus ex illis peragere quae sub appellatione « Operum misericordiae » agnoscuntur, vel Missae interesse, servatis conditionibus confessionis sacramentalis, sanctae Communionis et alicuius orationis ad mentem Summi Pontificis, lucrabitur *Indulgentiam plenariam* diebus Nativitatis Domini, Epiphaniae, Resurrectionis, Ascensionis, Pentecostes, Ssmae Trinitatis, Corporis Domini eiusdemque Sacratissimi Cordis, Purificationis, Annuntiationis, Assumptionis, Nativitatis et Immaculatae Conceptionis B. Mariae Virginis ; Nativitatis S. Ioannis Baptistae ; utriusque festi S. Ioseph Sponsi B. Mariae Virginis ; Ss. Apostolorum Petri et Pauli, Andreae, Iacobi, Ioannis, Thomae, Philippi et Iacobi, Bartholomaei, Matthaei, Simonis et Iudae, Matthiae atque Omnium Sanctorum.

Si quis vero ad sacramentalem confessionem ac ad sanctam Communionem minime accesserit, corde tamen contritus ad mentem Summi Pontificis aliquantisper precatus fuerit, singulis diebus supra recensitis *partialem septem annorum* lucrabitur *Indulgentiam.*

Insuper quisquis aliquod ex praedictis pietatis vel caritatis operibus expleverit, quoties id peregerit, *partialem trium annorum Indulgentiam* adipiscetur.

2. Sacerdotes, qui nullo legitimo impedimento detenti quotidie S. Missae sacrificium celebrare consueverint, *Indulgentiam plenariam* festis supra memoratis consequentur, additis sacramentali confessione et oratione ad mentem Summi Pontificis.

Quoties vero ipsi Sacrum litaverint, *partialem quinque annorum Indulgentiam* acquirent.

3. Qui recitationi divini officii tenetur, obligationi huic obtemperans, *plenariam Indulgentiam* iisdem recensitis festis lucrabitur, servatis pariter conditionibus confessionis sacramentalis, sacrae Communionis et orationis ad mentem Summi Pontificis.

Qui vero hoc peregerit saltem corde contrito, *partialem quinque annorum Indulgentiam* singulis vicibus adipiscetur.

4. Quisquis cum primo diluculo, tum meridiano tempore, tum sub vesperam, vel cum primum postea potuerit, orationem vulgo *Angelus Domini,* tempore autem paschali *Regina caeli* aut, has preces ignorans, quinquies *Ave Maria* recitaverit ; itemque sub primam noctis horam psalmum *De profundis* vel, si eum nesciat, *Pater Noster* cum *Ave Maria* et *Requiem* recitaverit, *partialem quingentorum dierum Indulgentiam* consequetur.

5. Eamdem Indulgentiam acquiret qui quavis feria sexta de Passione et Morte D. N. Iesu Christi aliquantulum pie cogitaverit, terque Orationem Dominicam et Salutationem Angelicam devote recitaverit.

6. Qui suam conscientiam excusserit et peccata sua sincere detestatus fuerit cum proposito se emendandi, devoteque recitaverit semel *Pater noster, Ave Maria* et *Gloria Patri* in honorem Ssmae Trinitatis, aut quinquies *Gloria Patri* in memoriam Quinque Vulnerum D. N. Iesu Christi, *trecentorum dierum Indulgentiam* lucrabitur.

7. Quisquis pro agonizantibus oraverit, pro iis *Pater noster* cum *Ave Maria* saltem semel recitando, *partialem centum dierum Indulgentiam* adipiscetur.

8. Qui demum, in mortis articulo constitutus, animam suam devote Deo commendaverit et, rite confessus ac sacra Synaxi refectus vel saltem contritus, Ssmum Iesu Nomen ore, si potuerit, sin minus corde, devote invocaverit et mortem de manu Domini, tamquam peccati stipendium, patienter susceperit, *plenariam Indulgentiam* consequetur.

Monita

1. Res aptae ad recipiendam benedictionem pro Indulgentiis Apostolicis lucrandis sunt tantummodo coronae, rosaria, cruces, crucifixi, parvae statuae, numismata, dummodo non sint ex stanno, plumbo, vitro conflato ac vacuo aliave simili materia, quae facile confringi vel consumi possit.

2. Imagines Sanctorum alios ne repraesentent quam rite canonizatos vel in probatis martyrologiis relatos.

3. Ut quis valeat Indulgentias Apostolicas lucrari, necesse est ut aliquam ex rebus benedictis ab Ipso Summo Pontifice vel a Sacerdote facultate praedito, super se deferat aut in domo sua decenter retineat.

4. Ex expressa Ssmi Domini Nostri declaratione, per Apostolicarum Indulgentiarum concessionem nullatenus derogatur Indulgentiis a Summis Pontificibus iam alias forte concessis pro precibus, piis exercitiis vel operibus recensitis.

Datum Romae, ex aedibus S. Paenitentiariae Ap., die 11 Martii 1939.

De la comparaison de ce décret avec celui du 17 février 1922 qui contenait les indulgences apostoliques accordées par Pie XI, quelques remarques se dégagent qui ne manquent pas d'intérêt.

Commençons par les *Monita* qui, en 1922, précédaient le catalogue des indulgences. On fixe à nouveau que les objets, auxquels sont attachées les indulgences doivent être de matière solide et en excluant expressément le verre soufflé on admet implicitement les chapelets ou statuettes en verre massif (Mon. 1).

Les indulgences apostoliques sont attachées avant tout à la possession des objets qui ont reçu la bénédiction spéciale ; secondairement elles exigent l'accomplissement de certains exercices de piété qui sont déjà souvent eux-mêmes enrichis d'indulgences. On comprend dès lors l'importance de la déclaration expresse (Mon. 4) que le gain des indulgences apostoliques n'empêche pas le gain des faveurs attachées par ailleurs aux prières, exercices, œuvres imposés.

Cette déclaration qui était déjà contenue dans le décret de 1922 (Mon. 4) a été officiellement interprétée par la S. Pénitencerie le 14 juin 1922 (1). Nous sommes ici en présence d'une de ces exceptions prévues au c. 933, en vertu de laquelle on peut gagner diverses indulgences par une seule et même œuvre, si la concession le dit expressément.

Dans la liste même des indulgences apostoliques, certains changements sont à signaler, dont plusieurs intéressent spécialement les prêtres.

Le texte de 1922 ne s'exprimait pas très clairement sur la fréquence requise dans la célébration de la messe pour gagner les indulgences apostoliques. Le décret actuel consacre un paragraphe spécial à l'offrande du S. Sacrifice (n. 2) : les prêtres qui, sauf empêchement légitime, ont coutume de célébrer chaque jour, peuvent gagner une indulgence plénière aux diverses fêtes indiquées au n. 1 du catalogue, s'ils se sont confessés et prient aux intentions du Souverain Pontife ; de plus, tous les jours où ils célébreront, ils gagneront une indulgence de cinq ans.

Une disposition toute nouvelle est celle qui enrichit d'indulgences apostoliques la récitation de l'office divin : indulgence plénière aux mêmes jours de fête, moyennant confession, communion, prières aux intentions du Souverain Pontife ; indulgence partielle de cinq ans pour toute récitation de l'office divin faite de cœur contrit (n. 3).

Dans la rédaction du n. 1 du catalogue actuel, qui correspond aux trois premiers numéros du catalogue de 1922, on constate une simplification qui est bien dans la ligne de tout ce qu'a fait la S. Pénitencerie au cours des dernières années et spécialement à l'occasion de la publication, en 1938, de la collection officielle : *Preces et pia opera* (2).

Il en va de même pour le gain des indulgences apostoliques attachées à la récitation de l'Angelus : les exigences de la concession nouvelle sont exactement celles que réclame cette collection (n. 300) ; il n'est plus parlé, comme en 1922, d'une récitation à faire au son de la cloche (n. 4).

De légères variantes sont à relever également dans les n^{os} 6, 7, 8 des deux décrets.

Bref, si les indulgences apostoliques du nouveau Pontificat sont substantiellement les mêmes que celles qu'avait accordées Pie XI, on y retrouve les notes de plus grande simplicité et générosité que nous avons déjà signalées à diverses reprises en parlant de concessions récentes de la S. Pénitencerie (3).

E. BERGH, S. I.

---

(1) *N. R. Th.*, 1922, p. 436.
(2) *N. R. Th.*, 1938, p. 855.
(3) *Ibid* et 1933, p. 927.

BIBLIOGRAPHIE

ÉCRITURE SAINTE

Nouveau Testament.

K. SCHAEFER. — *Précis d'introduction au Nouveau Testament.* Traduit par l'abbé M. Grandclaudon. Mulhouse, Edit. Salvator ; Paris, Casterman, 1939, 23 × 15 cm., 288 p. Prix : 27 frs.

Le « Grundriss der Einleitung in das Neue Testament » de K. Th. Schaefer a été analysé et loué dans cette revue en mai 1938 (p. 610). La traduction française sera la bienvenue. Elle est dans l'ensemble fidèle, claire et facile à lire. Parfois cependant le traducteur simplifie certaines phrases au détriment d'une nuance, qui techniquement n'est pas sans importance, par exemple p. 33 sur la façon de répartir les feuillets du « codex » de parchemin ; de même, pourquoi avoir partout omis les initiales de prénoms, soigneusement indiquées dans l'original ? Pour une consultation bibliographique, l'initiale du prénom est souvent essentielle, surtout quand il s'agit par exemple d'un Smith (cité p. 11). Le traducteur nous semble avoir été assez mal inspiré dans sa manière de traiter la bibliographie. Dans l'ouvrage original, chaque indication importante dans le texte était accompagnée en note de la référence bibliographique : si l'on traitait de la découverte et de la publication des papyri Chester Beatty, ou du fragment publié par C. H. Roberts, chaque fois le titre exact, la date et le lieu de l'édition étaient fournis en note. Pourquoi avoir omis ces références nécessaires ? On comprend qu'à la bibliographie, strictement allemande, présentée p. 7-10 de l'original, le traducteur ait substitué une bibliographie française, plus accessible à ses lecteurs (p. 229-233), bien que celle-ci ait été composée de façon trop indépendante de l'ouvrage qu'on traduisait ; mais le traducteur aurait dû laisser à un exégète la décision sur le maintien ou l'omission d'une référence bibliographique ; par exemple, p. 19-20 tout l'exposé consacré à Marcion perd sensiblement de sa signification si on omet — comme on l'a fait — la référence à l'ouvrage fondamental de Harnack, dont l'auteur reprend précisément certaines conclusions. — Du point de vue typographique, il est regrettable que ce « manuel » paraisse sans titre courant au haut des pages, ce qui le rend plus malaisé à consulter. — Ces lacunes, qui seraient facilement corrigées lors d'une seconde édition, n'empêchent pas qu'on ait tout lieu de se féliciter de posséder une bonne traduction française d'un manuel solide et personnel.

J. Levie, S. I.

U. HOLZMEISTER, S. I. — *Historia Aetatis Novi Testamenti, Editio altera.* Rome, Institut Biblique Pontifical, 1938, 23 × 16 cm., XII-308 p. Prix : 35 lires.

Au titre de ce livre : « Historia aetatis Novi Testamenti » sont ajoutés ces quelques mots « quam e fontibus elaboravit » U. Holzmeister : ils nous semblent marquer nettement la valeur particulière de cet ouvrage. Les nombreuses données, — événements ou institutions —, que

l'auteur a soigneusement colligées dans ces 300 pages sont toujours pourvues de la référence qui permet d'en contrôler l'exactitude et d'en retrouver les preuves. Comme en outre ces données sont disposées en un ordre très méthodique, avec divisions et subdivisions, le répertoire ainsi formé ne manquera pas d'être de consultation aisée et de vérification facile. L'auteur a limité son champ d'étude plus qu'on ne le fait d'ordinaire ; le monde gréco-romain non palestinien, que parcoururent cependant les apôtres et où furent publiés en fait la plupart des écrits du Nouveau Testament, n'est pas étudié ex professo ; rien donc sur les idées religieuses, la situation sociale, les mouvements politiques dans l'empire romain ; peut-être l'auteur les réserve-t-il pour un second volume (qu'il ne fait cependant pas prévoir) ; les deux parties du volume présent se rapportent à la Palestine : I. Historia politica Iudaeorum aevo Christi et apostolorum ; II. Vita religiosa populi Iudaeorum. Le P. Holzmeister n'a pas voulu composer une histoire synthétique et raisonnée du peuple juif de 37 avant à 73 après Jésus-Christ, mais présenter un exposé clair et ordonné des principaux événements de la vie palestinienne durant cette période. Il le fait sur la base d'une information étendue, avertie des dernières recherches et des livres les plus récents ; il aime à insérer à l'occasion les tableaux schématiques ou chronologiques, les listes généalogiques, dont il sait l'utilité pour l'étudiant. Son étude de la vie religieuse du peuple juif n'est pas non plus une recherche des « principes » profonds de la doctrine ou de l'action religieuse juive au temps de Jésus, mais une description des institutions religieuses essentielles (le 1er chapitre consacré au Summum Sacerdotium, le 2me au Sanhédrin), des groupements ou partis religieux (chapitre sur les Pharisiens, Sadducéens, Esséniens, etc.), etc. Partout on rencontrera des indications précises, claires, qu'un excellent index aidera à trouver facilement ; partout on admirera une somme de travail considérable et une méthode très claire de présentation didactique.

J. Levie, S. I.

J. DEAN. — *The New Testament. Vol. I : The synoptic Gospels.* 2e édit. Coll. The Westminster Version of the Sacred Scriptures. Londres, Longmans, Green and Co., 1938, 22 × 14 cm., LXII-384 p., 1 carte. Prix : 10/6 sh.

On sait que les catholiques de langue anglaise emploient une seule version anglaise officielle de la Bible, composée au XVIe siècle d'après la Vulgate à Douai et à Reims et revisée au XVIIIe par l'évêque Challoner. Une nouvelle revision est en projet, confiée par les évêques au P. R. Knox. La « Westminster Version », elle, est faite d'après les textes originaux. Entreprise en 1913, elle a été achevée pour le Nouveau Testament en 1935 et comprend quatre volumes ; le 1er volume vient de reparaître en 2me édition. Pour l'Ancien Testament, l'œuvre progresse très lentement et ne compte encore qu'un petit nombre de fascicules. Jouissant d'une approbation toute spéciale de l'autorité ecclésiastique, elle semble destinée à devenir comme une seconde version officielle, à côté de celle qui est faite d'après la Vulgate. Confiée à des exégètes de valeur, elle est fondée sur une interprétation compétente et attentive du texte sacré. Les quelques notes qui y sont jointes ne constituent pas un véritable commentaire, mais une première explication, judicieuse et avertie. Les « Introductions » sont plus approfondies : 62 pages et 20 pages d'appendice sur les Evangiles synoptiques. Nous ne serions pas

toujours de l'avis des auteurs de ces pages, en particulier sur la question synoptique (p. 371-382). L'essentiel de l'ouvrage est évidemment la traduction. Celle-ci frappe d'emblée, même le lecteur non anglais, par sa remarquable concision, son adhérence étroite au texte, son emploi délicat des tournures et des mots à la fois les plus simples et les plus expressifs ; en ce point, elle se révèle supérieure à la traduction française de Crampon qui, ordinairement très exacte et très claire, s'écarte davantage de la forme stylistique ou grammaticale du texte original. La West. Vers. est louée généralement par les Anglais sensibles aux beautés de leur langue pour la dignité de l'expression, renforcée par une teinte d'archaïsme, pour la justesse et l'élégance de la forme, pour l'uniformité heureusement maintenue du style, de la grammaire et de la ponctuation (cette dernière parfois assez arbitraire dans beaucoup de livres de langue anglaise) ; on regrettait toutefois qu'en certains contextes on n'ait pas évité le heurt d'une tournure archaïque voisinant, dans une même proposition, avec une tournure très moderne : de là des effets déconcertants, en certains cas même, rares il est vrai, presque comiques. De l'avis unanime, cette version marque un immense progrès sur la version traditionnelle et est appelée à rendre d'éminents services dans les milieux de langue anglaise.

J. Levie, S. I.

J. SCHMID. — *Das Evangelium nach Markus übersetzt und erklärt.* Coll. Das Neue Testament herausgegeben von A. Wikenhauser und O. Kuss. Band 2. Ratisbonne, Pustet, 1938, 23 × 14 cm., 192 p. Prix : 4,40 Mk.

A. WIKENHAUSER. — *Die Apostelgeschichte.* Coll. Das Neue Testament. Band 5. Ratisbonne, Pustet, 1938, 23 × 14 cm., 196 p., 2 cartes.

Les catholiques allemands inaugurent une nouvelle collection de commentaires du Nouveau Testament. On prévoit huit volumes, d'environ 200 pages chacun, à un prix relativement modique : 4 Mk. environ par volume. Les auteurs seront des exégètes de profession, mais feront œuvre de vulgarisation, intelligible pour tous, laïques aussi bien que prêtres. L'interprétation visera à être concise, s'attachant à l'intelligence littérale du texte, à sa signification théologique et religieuse. Des « excursus » brefs essaieront de rapides synthèses là où le texte le demande ou le suggère. Il semble qu'on cherche à présenter un commentaire plus simple, plus vulgarisé, moins coûteux que l'excellente collection : « Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes » (Bonn, Hanstein), dont nous avons souvent rendu compte. Par bien des traits, le commentaire paraît être une réplique catholique des volumes « Das Neue Testament Deutsch », collection protestante dont nous avons analysé successivement les divers tomes en ces dernières années. L'initiative répond à une nécessité réelle et s'est assuré toutes chances de succès par le choix de collaborateurs avantageusement connus par d'excellents travaux scientifiques, aussi bien que par une très heureuse présentation typographique : format élégant, impression claire, malgré sa densité, nombreuses divisions et subdivisions, distinction nette entre la traduction (en grasses) et l'interprétation (qui suit la traduction, comme dans la collection française : Verbum salutis).

Les deux premiers volumes viennent de paraître. Ils nous semblent réaliser de remarquable façon le plan envisagé : chez M. Schmid comme

chez M. Wikenhauser, l'exégèse est avertie, large à la fois et judicieuse, les positions sont nettes et précises (cfr par exemple Wikenhauser p. 29 « das Zungenreden », p. 35 « das Brotbrechen », etc. ; J. Schmid, p. 129 « Jesu Stellung zum Reichtum », p. 153 « die Parusierede », p. 162 « die Magdalenen-Frage », etc.) ; l'interprétation est concise, enfermant en peu de lignes une abondante information ; peut-être même parfois parlera-t-elle peu, à une première lecture, à ceux qui ne savent rien par ailleurs du problème posé. On souhaiterait par endroits un commentaire plus concret, plus expressif, plus « anschaulich », peut-être aussi soit au début, soit à la fin de l'explication de tout un passage, quelque chose de plus large, de plus profond dans la façon d'annoncer ou de dégager la leçon d'ensemble. A travers toutes les pages des deux commentaires, la compétence du spécialiste se manifeste indéniable ; les catholiques de leur pays leur seront très reconnaissants de l'avoir mise si libéralement au service de leurs coreligionnaires en ces temps particulièrement troublés.

J. Levie, S. I.

J. CHAPMAN. — *Matthew, Mark and Luke.* Edited by Mgr John Barton. Londres, Longmans and Green, 1937, XXVI-312 p. Prix : 25 sh.

Le regretté Dom Chapman, ancien Abbé bénédictin de Downside, s'est toujours intéressé à la question synoptique. Il est généralement cité dans les manuels d'Introduction au Nouveau Testament comme ayant été, avant 1911, un des partisans de la théorie des deux sources. Il semble cependant avoir envisagé celle-ci de façon assez simplifiée, assez sommaire, à l'encontre d'autres écrivains catholiques, qui avaient dès lors apporté à la théorie de notables corrections et réserves, justifiées par une étude approfondie des textes synoptiques ; ainsi fortement retouchée et complétée, cette théorie garde du reste pleinement droit de cité dans l'exégèse catholique. Dans un chapitre préliminaire, plein de sincérité et de bonhomie, Dom Chapman raconte comment, en 1915, aumônier de la grande guerre, il avait profité de moments libres pour revenir à ses études évangéliques et comment brusquement lui vint à l'esprit une nouvelle façon d'interpréter et d'expliquer la fameuse « concordia discors » des textes synoptiques ; son hypothèse essayée pendant une première demi-heure sur quelques passages lui sembla se vérifier parfaitement ; elle allait devenir ce qu'il crut être la vraie voie de la solution de cette difficile question, et allait l'amener du camp des défenseurs les plus décidés de la « théorie des deux sources » au camp de ses adversaires convaincus. Les 714 pages manuscrites, dans lesquelles il poursuivit, de 1926 à sa mort, ses minutieuses recherches et les disposa en vue d'un livre futur, viennent d'être publiées, pourvues de notes et d'un chapitre préliminaire, par Mgr Barton. Le manuscrit est resté inachevé au milieu d'un chapitre : « The Vocabulary of the Synoptic Gospels », qui devait être le dernier de la 3e partie ; une 4e partie, consacrée à saint Jean, était prévue mais n'a pas été rédigée.

Ce fut une heureuse pensée de publier ce volume ; dans une question aussi complexe, des points de vue différents sont toujours utiles, même à ceux qui ne parviennent pas à les faire leurs, et les points de vue choisis par Dom Chapman ne sont jamais de ceux qu'on méprise. Toutefois, nous devons bien avouer que l'étude de ces pages nous a plus d'une fois déçu ; vraiment l'auteur avait envisagé de façon trop simpliste la théorie qu'il a abandonnée ; et, certes, ses arguments portent

en plein contre certains radicaux à la Wernle (« Die Synoptische Frage », p. 178), qui s'imaginaient l'auteur grec du premier évangile « commentant Marc au gré de sa libre volonté, le complétant, le corrigeant, en se laissant déterminer par des motifs d'Ecriture ou de foi ». Mais pareille attitude d'esprit, exprimée en 1899, a été rapidement dépassée, même dans les milieux protestants libéraux, et la théorie des deux sources s'est faite singulièrement plus complexe. D'autre part, Dom Chapman, dans la vivacité de son adhésion à son hypothèse nouvelle, semble se contenter trop facilement d'indices insuffisants ; bornons-nous à un exemple : les premières preuves alléguées (p. 5-38) nous ont semblé ne rendre nulle part vraisemblable le point essentiel de la thèse : la priorité de Matthieu grec sur Marc ; certains passages montrent seulement la difficulté de faire en ce point particulier dépendre Matthieu grec de Marc seul, ce qui est là volontiers reconnu par des défenseurs autorisés de la théorie « corrigée » des deux sources. Dans l'ensemble, l'ouvrage n'est pas facile à lire ; l'auteur n'a pas eu le temps d'atteindre ce point d'achèvement de l'argumentation, qui permet de la développer progressivement, en allant du plus certain au simple plausible. Mais ceux qui fouilleront patiemment dans ces pages très denses y trouveront maintes remarques utiles et personnelles de réelle valeur.

Après ces remarques de méthode, bornons-nous à indiquer les points essentiels de l'hypothèse de Dom Chapman. Les discuter ici serait dépasser les limites d'un compte rendu et exigerait un article ; nous espérons qu'un travail en préparation nous donnera l'occasion de rencontrer plus tard, de plus près, la thèse nouvelle de Dom Chapman et ses principaux arguments, qui, nous l'avouons, ne nous ont pas convaincu.

L'affirmation centrale est la priorité sur Marc, non seulement de l'évangile araméen de l'apôtre Matthieu mais même de l'évangile grec qui le traduit. Saint Pierre, dans sa prédication, se servait de l'évangile grec selon saint Matthieu ; il le lisait en l'exprimant à sa propre façon en langage de conversation, il y ajoutait ses souvenirs, ses précisions personnelles, avec toute la vivacité d'un témoin. Marc sténographiait (au sens strict) les prédications de Pierre, et ainsi son évangile dépend du Matthieu grec, et non vice versa comme le veut la théorie des deux sources. Marc est donc : « Matthew conversationally retold by an eye-witness and ear-witness of what Matthew had set down ». Les preuves de cette thèse forment la première partie du volume (jusqu'à la page 94). Quant à Luc (2e partie : p. 95-180), inutile de vouloir l'expliquer par l'intervention de la fameuse Quelle (Q), devenue hypothèse sans fondement si Marc dépend de l'évangile grec selon saint Matthieu. Luc composa une première rédaction de son évangile sur la base de l'évangile de Marc et de ses propres informations, sans doute lors de son séjour à Césarée pendant la captivité de saint Paul ; parvenu à Rome à la connaissance de l'évangile grec selon saint Matthieu, il l'utilisa pour une rédaction nouvelle de son évangile qui fut publié durant la captivité romaine de saint Paul. — La 3e partie du volume (p. 181-293) est consacrée à d'autres problèmes que pose le premier évangile : original araméen, caractères littéraires de l'évangile, sermon sur la montagne, authenticité, etc. — Ce bref sommaire du livre manifeste l'originalité des solutions proposées par Dom Chapman à des problèmes encore âprement discutés ; on ne lira pas sans profit les pages où il a condensé ses longues recherches.

J. Levie, S. I.

* P. GARDNER-SMITH. — *Saint John and the synoptic Gospels.* Cambridge, University Press, 1938, 20 × 13 cm., XII-100 p. Prix : 5 sh.

L'auteur du quatrième évangile a-t-il connu et lu les trois évangiles synoptiques ou du moins l'un ou l'autre d'entre eux ? Cette question, si simple à première vue, change singulièrement d'aspect selon que celui qui la pose se représente l'auteur du quatrième évangile soit comme un chrétien de la 2e ou 3e génération, plus soucieux de méditation mystique personnelle que de tradition historique rigoureusement garantie, soit comme un rapporteur, tardif sans doute mais fidèle, d'une tradition sur Jésus telle qu'elle s'était transmise et transformée dans un milieu ecclésiastique d'Asie, soit enfin comme un des témoins de Jésus, un apôtre, enseignant sur la base de souvenirs personnels, que ce soit après connaissance de souvenirs d'autres témoins déjà consignés par écrit ou sans avoir eu encore aucun contact avec ces rédactions récentes. Dès lors on prévoit sans peine que la question posée est trop complexe pour se résoudre définitivement par le seul examen comparatif de passages similaires — ou différents — de l'évangile johannique et des évangiles synoptiques ; nécessairement la réponse dépendra de la solution d'ensemble qu'on donnera à tout le problème johannique.

Dans son essai, du reste intéressant et utile, M. P. Gardner-Smith s'est limité scrupuleusement à l'examen minutieux des traits du 4e évangile (ressemblances avec le récit synoptique, apparentes rectifications, allusions implicites, etc.) ordinairement allégués pour affirmer la connaissance par l'évangéliste des trois récits antérieurs ou de l'un d'entre eux ; il conclut : de ces traits on peut déduire que l'évangéliste connaissait la tradition orale — ou des parties de la tradition orale — que mirent par écrit les évangélistes synoptiques ; on ne peut pas déduire — contrairement à l'avis de la majorité des critiques récents — qu'il connaissait les rédactions synoptiques elles-mêmes. Sous cette forme de simple conclusion négative et partielle de méthode critique : « les faits allégués, à eux seuls, ne suffisent pas pour prouver que l'évangéliste ait connu et lu les évangiles synoptiques », la thèse de M. Gardner-Smith est juste ; mais sa conclusion réelle, personnelle, semble aller plus loin : il croit que les passages allégués montrent que l'évangéliste ne connaissait que la tradition orale et pas les récits écrits ; et ici il faut bien dire que la base de l'argumentation est restée trop étroite pour autoriser semblable conclusion. Dans l'examen des faits étudiés par M. Gardner-Smith on pourrait chaque fois aboutir à des conclusions différentes ou, en tout cas, diversement nuancées, selon que l'on choisit un des trois points de vue indiqués ci-dessus sur l'auteur du quatrième évangile ; impossible de conclure préalablement à pareil choix, et indépendamment de pareil choix, comme voudrait le faire M. Gardner-Smith. Son travail sera toutefois une pièce très utile à verser au dossier de la question, à côté des travaux de Streeter, Stanton, Goguel, etc., qui concluent dans le sens opposé.

J. Levie, S. I.

E. F. SUTCLIFFE, S. I. — *A two Year public Ministry.* Coll. The Bellarmine Series, 1. Londres, Burns, Oates and Washbourne, 1938, 22 × 14 cm., 170 p. Prix : 7,6 sh.

Voici la thèse de l'auteur de ce volume. Le ministère public de Jésus a duré deux ans et quelques mois et a compté les trois Pâques indiquées

par Jean II 13 ; VI 4 et XIII 1. L'apostolat de Jésus en Judée, après la première Pâque (Jean II 22 suiv.) s'est prolongé longtemps, jusqu'en décembre de cette année ; l'indication de Jean IV 35 n'est donc pas une allusion à un proverbe courant mais une notation chronologique précise : on était réellement à quatre mois de la prochaine moisson. Toutefois, il n'est pas nécessaire de chercher, en conséquence, à identifier la fête de Jean V 1 avec quelque fête qui se placerait entre décembre et avril (entre Jean IV 35 et VI 4) ; il n'y en a pas, l'hypothèse de la fête de Purim étant indéfendable. La vraie solution est d'intervertir les chapitres V et VI de saint Jean : l'ordre serait IV, VI, V, VII. Dès lors la Pâque annoncée comme proche dans Jean VI 4 arrive peu après, avec V 1. Cette interversion, peu vraisemblable dans l'hypothèse d'un manuscrit en forme de « rouleau » de papyrus, devient admissible si l'on suppose (à la suite des découvertes récentes de papyri Chester Beatty) le « codex » en usage dès la fin du I^er^ siècle : on peut s'expliquer alors l'interversion de deux cahiers dès l'origine. L'auteur croit découvrir un second cas d'interversion au chapitre XVIII.

Les arguments sont développés dans l'ordre d'un examen successif des trois hypothèses existantes : un an et quelques mois, trois ans et quelques mois, deux ans et quelques mois. En cours de route, une revue assez complète est faite des opinions patristiques les plus anciennes.

Nous ne pouvons songer à discuter ici les divers arguments de l'auteur. Nous croyons avec lui à un ministère de 2 ans et quelques mois ; mais nous n'avons pas été convaincu qu'il faille abandonner l'hypothèse de Jean IV 35, interprété comme un proverbe courant, et surtout nous avons peine à nous rallier à la solution qui intervertit les chapitres V et VI de saint Jean... du moins jusqu'à ce qu'on trouve dans les manuscrits quelque indice sûr, recommandant cette solution. Nous n'en rendons pas moins hommage aux qualités d'information abondante et de finesse critique mises en œuvre dans ce travail. J. Levie, S. I.

* G. LINDESKOG. — *Die Jesusfrage im Neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung.* Coll. Arbeiten und Mitteilungen aus dem Neutestamentlichen Seminar zu Uppsala, herausgeg. von A. Fridrichsen, VIII. Leipzig, Lorentz, 1938, 24 × 16 cm., XII-370 p.

Nous nous contenterons de signaler ici cet important ouvrage ; un résumé approfondi dépasserait les limites d'un compte rendu. Fruit d'une enquête très vaste et très attentive, ce travail est en même temps d'une frappante actualité. On sait que depuis une cinquantaine d'années, le Judaïsme — surtout le Judaïsme libéral — a progressivement modifié son attitude intellectuelle et ses sentiments envers Jésus. De nombreux ouvrages juifs ont été consacrés à la vie, à l'enseignement, au caractère de Jésus, au milieu dans lequel il vécut, aux traits qui le rapprochaient ou l'écartaient du Judaïsme traditionnel ; certains ne dissimulent pas une sympathie humaine très réelle pour celui qu'ils veulent considérer comme restant un des leurs. Dans son suggestif petit volume, « Les Juifs et Jésus. Attitudes nouvelles » (cfr N.R.Th., mai 1937, p. 556-558), le P. Bonsirven a attiré l'attention sur ce mouvement d'idées si intéressant. M. Lindeskog consacre au même sujet un gros volume de 350 pages, qui a dû lui demander de longues années de travail. D'abord, afin de faire pleinement comprendre la possibilité

même de cette transformation d'idées, l'auteur a cru devoir, dans une première partie, retracer, dans ses traits principaux, la physionomie du Judaïsme libéral contemporain, surtout en ce qui pouvait influencer son attitude envers Jésus (p. 1-93). Une seconde partie (p. 94-314) groupe sous certaines rubriques, analyse et discute les principaux travaux juifs touchant de près ou de loin à Jésus et à son milieu contemporain. L'enquête a un caractère encyclopédique : on y trouvera par exemple les livres juifs consacrés aux « Pharisiens », aux « Esséniens », au messianisme du I^er^ siècle, etc. ; l'auteur ne s'est pas limité au problème essentiel : « Que pensent les Juifs de Jésus ? » Mais, à travers ces chapitres variés, M. Lindeskog est soucieux de synthétiser, de parvenir aux fondements psychologiques des attitudes qu'il constate, aux idées générales qui s'expriment dans les jugements particuliers. Raisonnées et personnelles, ses conclusions pourront prêter à discussion ; mais cela même montre leur vif intérêt pour les exégètes du Nouveau Testament ainsi que pour ceux qui s'intéressent au Judaïsme contemporain. La 3^e^ partie : « Die Bedeutung Jesu für das moderne Judentum » et la conclusion finale manifestent elles aussi la noblesse et la fermeté de pensée de l'auteur, et on ne lira pas sans émotion les nobles paroles par lesquelles, en dernière page de son livre, ce théologien protestant regrette amèrement « die gewaltsame Auflösung der verheissungsvollen Zusammenarbeit der deutschen christlichen und jüdischen Religionswissenschaft ».

J. Levie, S. I.

J. RENIE. — *Manuel d'Ecriture Sainte. Tome VI : Les Epîtres de saint Paul.* Lyon, Vitte, 1938, 19 × 12 cm., 542 p. Prix : 32 frs.

Nous avons dit à plusieurs reprises (N.R.Th., 1931, p. 189 ; 1932, p. 472 ; 1934, p. 852 ; 1935, p. 980 ; 1936, p. 759) les qualités scientifiques et pédagogiques de ce manuel ; le voici achevé avec le tome VI consacré aux épîtres de saint Paul, qui mérite les mêmes éloges. Dans une préface très intéressante l'auteur dit avec simplicité comment il fut amené à commencer la composition de ce manuel, presque malgré lui, sous la pression des circonstances, au lendemain de la condamnation du Manuel biblique de Brassac. Ce fut, certes, on doit le reconnaître franchement, un moment très difficile pour l'exégèse catholique ; un instant l'on put craindre, à l'apparition de la première édition du « Manuel d'Ecriture Sainte » de M. Verdunoy, que l'enseignement des séminaires allait, dans une réaction craintive, se rejeter cinquante ou cent ans en arrière. On doit être reconnaissant à M. Renié, et à d'autres qui ont publié des ouvrages similaires, d'avoir maintenu en ces quinze années dans les manuels cette attitude d'objectivité sereine en même temps que prudente, qui est indispensable au progrès exégétique solide. On ne demande pas à un manuel d'être à l'avant-garde ; mais il importe qu'entre la recherche scientifique sérieuse et l'enseignement courant les ponts restent établis, qu'on parle la même langue et ait la même intelligence des principes et des méthodes ; le manuel de M. Renié est de ceux qui maintiennent ce contact. Nous félicitons l'auteur d'avoir pu, par un travail acharné de plus de douze années, mettre le point final à son œuvre.

J. Levie, S. I.

A. OLIVIER. — *La clé de l'Apocalypse. Etude sur la composition et l'interprétation de la grande prophétie de saint Jean.* Paris, Geuthner, 1938, 29 × 23 cm., 210 p. Prix : 125 frs.

La fantaisie s'est, au cours des siècles, exercée de maintes façons sur le livre de l'Apocalypse, soit dans d'étranges interprétations contemporaines ou futures de ses prophéties, soit dans des hypothèses variées sur la composition d'un ouvrage qui serait le résultat d'un long travail collectif, soit enfin dans diverses formules de rythme ou de cadre cherchant à enserrer l'œuvre entière en un schème rigide et mécanique. M. l'abbé Olivier a été préservé des deux premiers dangers par la confiance qu'il a justement donnée au remarquable commentaire du P. Allo ; mais il nous semble n'avoir pu se défendre du troisième. Partant de certaines observations très exactes du P. Allo sur les indices de symétrie, de parallélisme et de strophe, de gématrie, de groupement septénaire ou trinaire, de répétition de mots caractéristiques, qui se manifestent dans la prophétie johannique, il a cherché à élaborer un système complet de division numérique de l'Apocalypse, s'étendant jusqu'aux derniers éléments grammaticaux de la proposition. L'Apocalypse se composerait de 6 parties, formant un total de 60 péricopes et de 600 stiques ; d'autre part chacune des 6 parties serait formée exactement de 888 éléments grammaticaux, ce qui précisément représente la valeur numérique des six lettres du nom de Jésus (calcul « gématrique », que les livres sibyllins I, 324-331, avaient déjà noté soigneusement). Malheureusement ces beaux résultats ne sont obtenus que par une fixation singulièrement arbitraire de l'unité à compter : le « stique », la ligne, peut varier d'étendue depuis un minimum de 3 mots jusqu'à un maximum de 35 et l'« élément grammatical », qui peut se limiter à une conjonction, peut comprendre aussi toute une proposition : conjonction, sujet, verbe : XVI 6 toute la proposition : « quia sanguinem sanctorum et prophetarum effuderunt » sera « un » élément grammatical, tandis qu'il faudra en compter cinq dans les mots immédiatement suivants : et — sanguinem — eis — dedisti — bibere. La correction des épreuves a été très défectueuse : dans les seules pages 21 et 22 nous avons relevé 26 fautes dans la transcription des mots grecs (forme, esprit, accent).

J. Levie, S. I.

O. KARRER. — *Die Geheime Offenbarung.* Einsiedeln, Benziger, 1938, 22 × 14 cm., 184 p. Prix : 3,50 Mk.

Malgré un accord croissant sur les principes fondamentaux de l'interprétation, l'exégèse de détail de l'Apocalypse reste si difficile et souvent si discutée que nous n'avons pas à noter ici les points particuliers où nous pourrions nous écarter de l'auteur : partout où il a choisi, il peut alléguer en sa faveur de sérieuses autorités et de bons arguments. Nous préférons souligner dans ce compte rendu la remarquable réussite que constitue ce commentaire de vulgarisation. Dans le trésor des meilleurs commentaires récents (entre autres le catholique Allo, les protestants Swete et Charles), O. Karrer a noté avec finesse et pénétration les points essentiels, ceux qui sont significatifs et éclairants ; il s'est fait une synthèse personnelle de l'œuvre johannique et des tableaux qui la composent, synthèse qu'il conçoit largement comme penseur, tableaux qu'il contemple avec l'âme d'un poète. Il propose au lecteur cette vue d'ensemble, en suivant pas à pas le texte même de l'auteur inspiré (imprimé en italiques, en traduction allemande) et en intercalant les explications nécessaires ou utiles (en caractères romains) : au début ou à la fin de chaque épisode l'idée générale est mise en valeur. Rien de superflu, rien de livresque dans les explications choisies : seulement

ce qu'il faut pour rendre intelligible le texte inspiré. Pas de note au bas des pages, pas d'apparat érudit, bien que l'interprétation témoigne d'une riche érudition. Il existe des « visites de musées guidées » ; on pourrait parler ici d'une « lecture guidée de l'Ecriture Sainte ». Au terme de la lecture, certes, on devra la reprendre, car l'Apocalypse ne se pénètre pas du premier coup ; mais la valeur du guide apparaîtra alors mieux encore. Car l'auteur possède un don d'interprétation, d'évocation et de suggestion, qui confère à son travail une efficacité peu commune.

J. Levie, S. I.

J. MERELL. — *Nouveaux fragments du papyrus 4* (Extrait de la *Revue Biblique*, janvier 1938). Paris, Gabalda, 1938, 25 × 16 cm., 20 p., 7 planches.

Tirage à part de l'article de M. J. Merell dans la Revue biblique de janvier 1938 sur le « papyrus 4 », du IV^e^ siècle semble-t-il, trouvé à Coptos, dans la Haute-Egypte en 1880 et qui n'avait encore été publié qu'en partie. Il est presque toujours en accord avec B. Les fragments comprennent une grande part de Lc I 58 à VI 16. 7 planches sont jointes à l'étude.

J. Levie, S. I.

J. MOLITOR. — *Der Paulustext des hl. Ephräm aus seinem armenisch erhaltenen Paulinenkommentar untersucht und rekonstruiert.* Coll. Monumenta Biblica et Ecclesiastica, 4. Rome, Institut Biblique Pontifical, 1938, 28 × 19 cm., XII- 44* et 168 p. Prix : 96 lires.

La tâche à laquelle M. Molitor s'est appliqué était extrêmement malaisée et suppose un robuste optimisme. On en jugera par les quelques observations suivantes. Un commentaire des épîtres pauliniennes (celle à Philémon exceptée) et de la troisième lettre, apocryphe, aux Corinthiens, est conservé sous le nom de S. Ephrem en langue arménienne. Il a été édité en 1836 dans les « Opera » de S. Ephrem par les Méchitaristes de Venise d'après un unique manuscrit, au sujet duquel nous ne savons rien d'autre que ce que la préface de l'édition nous livre, à savoir que le scribe de ce manuscrit, un certain Siméon, l'a transcrit en 999 sur un exemplaire « ancien ». La langue originale du commentaire est certainement le syriaque. A cela se bornent les données certaines du problème. Nous ne savons rien de précis sur la valeur de l'édition des Méchitaristes (Le jugement de M. Molitor sur ce point ne peut reposer que sur une impression générale puisqu'il n'a pu avoir sous les yeux le manuscrit lui-même). Nous ignorons presque tout des vicissitudes du texte dans la traduction arménienne et dans la traduction syriaque : origine, transmission, époque et exactitude de la version du syriaque en arménien. Enfin, point spécialement important et presque insoluble : quelles peuvent être les influences des versions bibliques syriaques (Peschito, par exemple) et arméniennes sur le texte biblique du commentaire au cours de son histoire ? En de telles conditions les conclusions de M. Molitor ne nous paraissent pouvoir être que des conclusions « relatives » et « conditionnelles », qui valent avant tout par la constatation des rapprochements matériels entre les diverses versions bibliques (syriaque, arménienne). Si l'on ne peut que féliciter M. Molitor de l'abnégation et du soin apportés à la comparaison des textes, si l'on ne peut que le remercier des constatations matérielles tangibles

auxquelles l'a conduit son enquête, il nous paraît prématuré d'en tirer, pour l'histoire du développement historique du texte des épîtres pauliniennes, des conclusions précises. Ne serait-ce pas déjà aller trop loin que de dire comme il fait (Introd., p. 38) : « Auf Grund dieser Liste,... lässt sich die These aufstellen, dass zur Zeit Ephräms das syrische Corpus Paulinum bereits in einer Form vorhanden gewesen sein dürfte, die abgesehen von manchen Altertümlichkeiten... der heutigen Pesitta sehr nahe stand » ? Car la conclusion ne vaut que si l'on a démontré positivement au préalable que les rapprochements constatés, ne sont pas précisément le fruit d'une influence postérieure de la Peshitto sur l'ouvrage.

Ch. Martin, S. I.

PATRISTIQUE ET THÉOLOGIE HISTORIQUE.

B. ALTANER. — *Patrologie.* Herders Theologische Grundrisse. Fribourg e. Br., Herder, 1938, 23 × 16 cm., XVIII-354 p.

Avec cette édition, l'ancienne « Patrologie » de Rauschen († 1917) a cessé de porter le nom de son premier auteur, tellement Altaner, un de ses éditeurs successifs, l'a remaniée, augmentée, refondue, réécrite en un mot, et faite sienne. La Revue a fait grand éloge de l'édition précédente (LIX, 1932, p. 562-563). Le travail actuel n'en mérite pas moins. On l'a appelé déjà le manuel idéal pour les travailleurs qui veulent une information précise et un renseignement net ; ce jugement autorisé est parfaitement justifié. Son mérite est encore ailleurs, et c'est en ceci que consiste le sérieux avantage qu'il présente sur la « Patrologia » de dom Steidle (voir N.R.Th., LXV, 1938, p. 354-357), publiée presque en même temps, par la maison Herder également, mais en latin. Malgré certains avis en sens opposé, l'auteur s'est heureusement décidé à maintenir et à tenir à jour la partie concernant l'histoire des doctrines dans chaque paragraphe. La recension de la revue qu'on vient de rappeler avait nettement manifesté ses regrets de voir Steidle sacrifier cette importante partie. Forcément succinctes, énoncées en style lapidaire, ce qui n'est pas sans inconvénient, d'une rigidité un peu absolue, ce qui risque de nuire à la souplesse exigée pour l'exactitude, ces notices ont malgré tout le grand avantage de présenter à l'étudiant en théologie et aux prêtres instruits une première idée du développement dogmatique, que des recueils comme l'« Enchiridion Patristicum » ne sont pas appelés à leur fournir ; pour les spécialistes plus avancés, elles font office d'aide-mémoire et d'orientation des recherches ultérieures. La lecture du volume, d'ailleurs toujours aisée et agréable, y gagne beaucoup aussi en intérêt, car elles donnent du relief à la physionomie intellectuelle et morale de chaque personnage.

Un des grands soucis de l'auteur a été de diminuer le nombre des pages. Il y avait à cela des motifs dont il nous est difficile d'apprécier exactement la valeur et surtout de contester le bien fondé. Ce n'est pas cependant sans regrets que nous constatons cette diminution. L'auteur a condensé davantage ses notices et grâce à une heureuse combinaison de trois caractères typographiques, tout en ajoutant quatre-vingt noms d'écrivains, il est parvenu à réaliser ce tour de force de descendre de 441 à 353 pages. Ce tour de force est d'autant plus admirable, sinon regrettable, que l'énorme production fournie par les études patristiques depuis huit ans dépasse les 3.000 livres et brochures, tandis

que pour les années de 1926 à 1931, l'auteur se trouvait devant un accroissement qui montait au chiffre de 1.800. Cette réduction évidemment ne s'est pas faite sans sacrifices. En plus d'un endroit, il a supprimé une partie de la bibliographie antérieure, par exemple pour l'Eucharistie (p. 285-286) dans saint Augustin (voir édition précédente, p. 346-347) ; en plus d'un endroit, on se trouve devant de pareilles amputations, ce qui n'imposera, à ceux qui ont sous la main les deux éditions de 1938 et de 1931, que le petit inconvénient, réel cependant, de devoir consulter deux livres au lieu d'un seul et de confronter leurs données ; pour les autres, la carence se fera plus durement sentir. Depuis plusieurs éditions aussi du Rauschen, pas mal de monographies et les articles des revues n'étaient indiqués que par le nom de leur auteur, la ville et l'année : minimum d'indication, qui n'est pas sans désavantage ; mais pour les articles de revues, la mention de la dernière page, séparée par un tiret de celle de la première, donnerait au moins une idée de son ampleur et n'empièterait guère sur la place si parcimonieusement mesurée. Il n'y a pas lieu de relever quelques inexactitudes ou quelques lacunes de détail : ainsi, p. 167, la nouvelle édition d'Athanase n'est encore qu'à ses débuts, et sur Pélage, p. 289, le long chapitre de Plinval dans l'« Histoire générale de l'Eglise » de Fliche-Martin pouvait être cité ; pour Firmicus Materne, p. 229, Migne aurait dû être mentionné, à côté de la seule édition Ziegler.

Dans l'ensemble, un très précieux manuel, qui mérite plein succès. Souhaitons que le savant auteur fasse promptement paraître ses deux volumes d'une histoire de l'ancienne littérature chrétienne !

J. de Ghellinck, S. I.

CLEMENS ALEXANDRINUS. — *Ausgewählte Schriften Bd. IV. Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen (Stromateis)*, Buch IV-VI, aus dem Griechischen übersetzt von Dr. Otto Stählin. Coll. Bibliothek der Kirchenväter, Reihe II. Bd. XIX. Munich, Kösel-Pustet, 1937, 19 × 13 cm., 356 p.

La Revue a déjà apprécié le mérite de cette traduction de Clément d'Alexandrie (1934, p. 976 et 1937, p. 1039-1040), qui arrive avec ce volume au sixième livre des « Stromates ». Due à l'éminent éditeur du texte grec, O. Stählin, professeur à Erlangen, elle prend ce texte pour base, mais par endroits, rares du reste, y apporte une modification : ce qu'elle indique en note. La traduction est faite indépendamment des versions antérieures, notamment de celle d'Overbeck, récemment seulement publiée avec remaniements par Früchtel ; une comparaison faite après coup avec ce travail n'a donné lieu qu'à quelques légers changements ; quelques notes explicatives plus développées, par exemple, p. 127, 154, 260, 295, etc., apportent d'utiles compléments et font de la traduction allemande l'indispensable compagne de l'édition originale.

J. de Ghellinck, S. I.

C. R. C. ALLBERRY. — *A Manichaean Psalm-Book, Part. II.* Coll. Manichaean Manuscripts in the Chester-Beatty collection, vol. II. Stuttgart, Kohlhammer, 1938, 31 × 22 cm., XXIV-234 et 48* p.

La publication des écrits manichéens, rendus au monde savant par la découverte retentissante faite en 1931 dans les sables d'Egypte, continue régulièrement son cours. Les volumes précédents déjà analysés dans la revue contenaient les « Homélies » manichéennes (1937, p. 418-

419) et les « Kephalaia » (1934, p. 978-979 et 1938, p. 360). Cette fois, nous avons la deuxième partie d'un livre de psaumes manichéens ; c'est le second volume des manuscrits manichéens entrés dans la collection de Chester-Beatty, tandis que les « Kephalaia » et les « Homélies » appartiennent à la collection de Berlin. Il faut se rappeler en effet que, par suite d'opérations mercantiles habituelles en pareille occurrence, le stock des papyri avait tout de suite été divisé et il a fallu toute l'adresse des acquéreurs pour en reconstituer les diverses parties sur les marchés du Caire, puis en faire décider l'acquisition entre deux acquéreurs principaux : la Bibliothèque Chester-Beatty et la direction du Musée de Berlin ; une petite section a été acquise par Vienne. En fin de compte on avait eu la chance de mettre la main sur tout le dépôt, sans trop l'éparpiller par toute l'Europe. Le livre des psaumes est tombé dans le lot de Chester-Beatty.

Mais ici encore une fois, une saine collaboration scientifique dans la publication de ces inestimables documents donnera satisfaction à tous les travailleurs. Comme pour les précédents papyri, c'est à M. Ibscher qu'a été confiée la préparation de cette informe masse de papyri quinze fois séculaire, et c'est à des collaborateurs soit d'Allemagne soit d'Angleterre, selon la propriété du lot, que revient ensuite l'édition. Confiée cette fois à un savant anglais, M. Allberry, de Cambridge, la publication des psaumes commence par le second volume, le moins délabré. Ce tome II s'ouvre par une introduction de 23 pages, due en partie à M. Ibscher (pp. VII-XVIII) ; il faut y lire les détails qu'il nous donne sur l'objet de la découverte et les vicissitudes du travail. Il en parle avec une discrétion et une modestie, derrière lesquelles tout lecteur avisé ne manquera pas d'admirer la patience et la sagacité de ce travail de reconstitution de trois années, non moins que la patience et la compétence de l'éditeur. Cette introduction est continuée ensuite, en anglais cette fois, par un aperçu sur le contenu même du volume dû à M. Allberry. Le texte comprend 289 psaumes numérotés, plus quelques autres groupés hors série. Chacun d'eux se termine par une doxologie, qui rend gloire à Dieu, à Jésus, à Mani l'élu et à un certain nombre de manichéens, peut-être martyrs ou personnages célèbres dans la mémoire de leurs correligionnaires, dont on nous donne chaque fois au moins un nom. Il est intéressant de constater que quelques-uns sont incontestablement des noms égyptiens, tandis que d'autres sont gréco-égyptiens. On voudrait savoir si c'est vraiment le martyre qui leur a valu cet honneur, ou si nous avons ici déjà la mémoire de confesseurs autres que martyrs. Une autre matière d'étude qui ne manque pas d'intérêt est la présence de versets alternants, en un nombre égal de lignes ; ce qui peut être utile pour situer davantage l'œuvre de Bardesane et de saint Éphrem, qui avaient recouru aussi, comme plus tard Ambroise, à ce genre d'hymnologie alternante. Un autre aperçu que nous ne pouvons développer ici a trait à la forme du livre, c'est-à-dire le codex, et non plus celle du rouleau et montre l'extension de cet usage du côté de l'Orient même pour les parchemins, non moins que du côté de l'Égypte pour les papyrus. On sait que les découvertes récentes des papyrus néotestamentaires de Chester-Beatty ont complètement renouvelé les théories sur l'origine du codex, que l'on place maintenant non plus au quatrième siècle, mais déjà au second siècle, sinon à la fin du premier.

Laissant aux spécialistes le soin de l'étude détaillée de la traduction copte, le théologien et l'historien des religions sera attiré par d'autres particularités. Contentons-nous de faire remarquer l'emploi d'un certain

nombre de mots, que l'éditeur place entre crochets dans sa traduction anglaise, comme ἐκκλησία, πρεσβευτής, etc., ou d'autres dont la traduction ne s'impose pas, par exemple ἑβδομάς, qui ne signifie pas « semaine » mais vraisemblablement les « sept diables », λαϊκόν, sans doute l'endroit où l'on recevait les offrandes des laïcs, etc. Beaucoup de psaumes ont des allusions sinon des citations prises au Nouveau Testament, deux ou trois aux psaumes de l'Ancien Testament ; l'évangile de saint Matthieu a fourni de loin les plus nombreuses ; après lui, celui de saint Jean ; saint Marc et les Actes des Apôtres semblent laissés de côté ; quelques-unes proviennent des actes apocryphes des Apôtres, de Paul, de Thomas, d'André, de Pierre, de Thècle, des « Acta Archelai », etc. Mais aucune, semble-t-il, ne vient du livre des Actes ni des épîtres pastorales. On s'étonne que l'auteur n'ait pas relevé aussi une réminiscence très claire, on dirait plutôt une citation, du texte bien connu de Matthieu, VII, 7-8, ou de Luc, XI, 9-10, sur l'efficacité de la prière, « qui quaerit... et pulsanti » ; elle se trouve à la page 156, l. 3 et 4. Ces psaumes ne sont pas dus à un auteur unique ; on nous cite un certain Héracléide, un des douze apôtres de Mani (p. XIX, 97 et 229), un certain Thomas, qui revient dans les « Acta Archelai » (p. XIX, 203), et un certain Syrus, inconnu d'ailleurs. Remarquons aussi que certains mots intéressants par les idées qu'ils évoquent se rencontrent fréquemment, comme ἀγάπη, ἀπόστολος, ἐκκλησία, κατηχούμενος, ἐντολή, μακάριος, νοῦς, παρθενία, πρεσβευτής, dans le sens d'envoyé, σάρξ, σφραγίς et surtout σωτήρ. La composition de ce recueil de psaumes se place aux environs de l'an 340, et la copie que nous avons ici dans la seconde moitié du IV^e^ siècle, ou quelques années plus tard. La conservation du texte est en somme notablement plus satisfaisante que pour les textes précédemment publiés ; il s'y rencontre bon nombre de pages qui ne présentent pas ou guère de lacunes. L'édition vaudra toujours grande reconnaissance aux deux savants auxquels elle est due et à la maison éditrice qui se promet de publier dans les prochaines années la première partie de ce manuscrit.

J. de Ghellinck, S. I.

H.-G. OPITZ. — *Athanasius Werke, Lieferung 5. Band II, Teil 1 : Die Apologien, 3. Apologia De Fuga sua (c. 19-27) ; 4. Apologia secunda (c. 1-43)*. Berlin, de Gruyter, 1938, 30 × 22 cm., pp. 81-120. Prix : 6,50 Mk.

H.-G. OPITZ. — *Athanasius Werke, Lieferung 6. Band II, Teil 1 : Die Apologien, 4. Apologia secunda (c. 43-80)*. Berlin, de Gruyter, 1938, 28 × 21 cm., pp. 121-160.

L'édition des œuvres d'Athanase continue à une allure plus sûre que rapide. Tout y est gain peut-être pour la perfection du travail et l'exercice de patience chez les patrologues et les théologiens. Depuis notre dernière recension (1936, p. 1059-1060), viennent de paraître deux nouvelles livraisons de la première partie du second volume, dix feuilles (11-20) en tout, dues à M. Opitz. Ce sont la fin de l'« Apologia de fuga sua » et l'« Apologia secunda », n. 1 à 80. La présentation du texte et le contenu des notes méritent les éloges déjà donnés précédemment, bien qu'on puisse différer d'avis par endroits à propos de ces dernières. Il faudra attendre les prolégomènes pour apprécier de plus près le détail de la publication. On peut constater que la tradition

manuscrite présente beaucoup plus de variantes pour l'« Apologia de fuga sua » que pour l'« Apologia secunda ». Dans l'intervalle, pour l'analyse des manuscrits et des variantes, on peut s'appuyer sur les « Untersuchungen » de M. Opitz de 1935 (p. 153 et 104) recensées jadis dans cette revue (1936, p. 1057-1059). On sait que les plus anciens manuscrits de ces œuvres d'Athanase, un de Paris et un de Vatopedi (Athos), remontent au XI^e^ siècle. Le dernier fascicule paru a malheureusement ses marges rognées par la reliure jusqu'à la dernière limite permise.

J. de Ghellinck, S. I.

JULIUS FIRMICUS MATERNUS. — *De errore profanarum religionum.* Traduction avec texte et commentaire par Gilbert Heuten. Coll. Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Bruxelles, t. VIII. Bruxelles, Edit. de la Revue de l'Université de Bruxelles, 1938, 25 × 16 cm., 214 p. Prix : 40 frs.

De facture un peu trop livresque pour ne pas contenir, sur les rites et croyances païennes, quelques renseignements passablement déjà périmés au milieu du IV^e^ siècle, le « De errore profanarum religionum » continuera toujours à fasciner les chercheurs pour l'étude de la religion gréco-romaine et le développement de la polémique apologétique antipaïenne, à la veille du triomphe complet du christianisme. Son auteur l'avait composé vers 347, pour décider les deux empereurs Constant et Constance à en finir avec les cultes du paganisme. Les dernières études ont donné un regain d'actualité à son auteur, le sicilien et non pas l'africain, Firmicus Materne, converti au christianisme dans les années qui suivent la composition de sa « Mathesis » (environ 336), et auquel on a un moment voulu restituer les « Consultationes Zacchaei et Apollonii » (voir N.R.Th., 1935, p. 540), restitution nettement rejetée par M. Heuten à la suite de B. Axelson. Conservé dans un seul manuscrit partiellement mutilé, publié par Mathias Flacius Illyricus à Minden en 1562, puis perdu pendant trois siècles et retrouvé par Bursian en 1856 à la Vaticane, le « De errore » a été édité dans le « Corpus » de Vienne et mieux encore dans la « Teubneriana » par Ziegler en 1907.

Le travail de M. Heuten donne plus que le texte : introduction soignée, une peu sobre mais pleine de choses (p. 1-38) sur l'auteur, son style, sa langue, le contenu et les manuscrits de son « De errore », publication du texte qui, en dehors de quelques rares détails, reprend celui de Ziegler, traduction française en regard du texte visant à la parfaite fidélité plutôt qu'à l'élégance, enfin notes de commentaire (p. 129-201), appendices et tables précieuses, c'est tout le volume, dont la présentation typographique aurait dû davantage répondre à la valeur du contenu. L'auteur connaît bien son sujet et, malgré quelques généralisations ou énoncés trop affirmatifs, l'on ne pourra désormais se passer de son livre. Car ses pages sont vraiment utiles : il faut louer notamment sa connaissance de la littérature religieuse antique qui lui fournit d'abondants et suggestifs « loci paralleli », ses vues nettes sur l'évolution de la langue et du style, sa critique du témoignage de Firmicus sur les pratiques et croyances païennes, dont chaque détail ne peut être interprété comme contemporain de l'usage de son époque ; car Firmicus s'est servi aussi de sources anciennes, dont beaucoup de grecques, que l'éditeur s'est efforcé de démêler. Même en cas de divergence, on trouvera une aide précieuse dans son livre, qui a de plus le mérite d'être dans toutes ses parties clair, net, précis, à part la place

(p. 11) donnée au sujet de l'œuvre et qui ne vient qu'après les pages sur la langue et le style.

Les points de contact et de dissemblance de Firmicus avec Lactance, Arnobe, Théophile, Athénagore, — pourquoi pas aussi Tatien ? — Clément d'Alexandrie, le pseudo-Justin, amènent l'auteur à reconnaître principalement deux sources dans la composition du « De errore », outre les « Testimonia » et l'« Ad Fortunatum » de Cyprien : ce sont un traité apparenté au « Traité des sacrifices » et aux « Dialogues des Dieux » de Lucien de Samosate, et, vraisemblablement, le « De oraculo Apollinis Clarii » de Cornelius Labeo ; avec les notes du commentaire qui s'y réfèrent, c'est la partie du livre (p. 18-22) la plus importante pour l'évolution de la polémique chrétienne anti-païenne. Peut-être y a-t-il quelque disproportion entre le développement du commentaire consacré aux six premiers chapitres et la sobriété de la suite ; il y avait moyen d'expliquer mieux ainsi les défectuosités de l'exposé de Firmicus, ses confusions, ses négligences, la mesure de sa sincérité. De même, chacune des tendances de son exposé n'obtient pas toujours développement égal ; Firmicus insiste sur d'autres choses encore que les turpitudes morales des dieux. Les renseignements sur le vocabulaire et le style demeurent un peu succincts, quoique de réelle utilité, mais limitée, et appellent parfois contrôle ; de même, ceux sur les données chrétiennes. A propos de « mysterium », le silence sur « sacramentum », pas ou guère employé par Firmicus, alors que Tertullien, Cyprien et peu après lui Hilaire, ont sans cesse ce mot au bout de leur plume, méritait une mention. Pouvait-on parler de comparaison avec la Vulgate (p. 178) pour un écrit antérieur de quarante ans environ à la version hiéronymienne ? « Saint » Barnabé signifie évidemment le pseudo-Barnabé (p. 2), et c'est un « lapsus calami » qui a fait associer l'Apocalypse au nom de Jean le Baptiste au lieu de Jean l'Evangéliste (p. 189). L'audacieuse affirmation (p. 196) sur l'emploi de « Cata » (voir p. 91), « non rencontré avant l'époque de Firmicus », fera tressauter tous ceux qui sont familiarisés avec la littérature chrétienne antique et les titres des traductions préhiéronymiennes des Évangiles. Est-il bien légitime et conforme aux penseurs grecs, dans leur description des trois parties de l'âme, de se modeler trop littéralement sur Cicéron, pour ne voir dans son mot « ira » que la « colère » (p. 52, 151, 152 et 190) ? Au début, la réaction politique anti-païenne des chrétiens est un peu « renforcée ». A propos de la connaissance très restreinte de Firmicus au moyen âge (p. 6), on aurait pu faire remarquer que Fulgence le Mythographe était connu de Baudri de Bourgueil dans le même cercle de lettrés que Marbode de Rennes, et qu'en Angleterre Gérard d'York, au dire de Guillaume de Malmesbury, le lisait assidûment en secret.

Les références n'ont pas toujours la précision suffisante, ou ne suivent pas une règle homogène ; pourquoi ces anomalies ? Ainsi Justin (p. 155 et 182) est cité une fois d'après la page d'Archambault, une autre fois d'après les numéros des chapitres et paragraphes ; Tertullien est cité une fois : « Adversus Marcionem », I, 13 (p. 137), une autre fois : 3 (p. 182), évidemment pour III, 18 (p. 406 de l'édition Kroymann) ; Irénée, avec la citation « Adv. Haeres. », 24, évidemment fautive ou incomplète (lequel des cinq livres ? quelle capitation ? celle de Massuet ou celle de Harvey ?) ne revient pas dans la table ; Aristide cité tantôt XIII (p. 137), pour XIII, 7 (édit. Geffcken), tantôt X, 8 (p. 157). La table « stylistique » des mots latins n'est pas assez complète pour permettre les comparaisons souhaitées ; pour « symbolum », il eût été bon de voir aussi le mot « symbolus », attesté plus tôt que

« symbolum ». Les éditions employées des premiers auteurs chrétiens ne sont pas suffisamment indiquées. Les titres courants dans les pages du texte devraient être accompagnés de l'indication des chapitres, ce qui rendrait plus utilisable la table des citations bibliques où les pages ne sont pas indiquées.

J. de Ghellinck, S. I.

A. KALFF, O. S. B. — *Ps.-Hieronymi De septem ordinibus ecclesiae.* Inaugural-Dissertation (Wursbourg), Altenbourg, St. Geibel, 1938, 23 × 16 cm., VIII-82 p.

Inséré depuis l'édition d'Erasme (1516) parmi les œuvres de saint Jérôme, auxquelles l'apparente son style, ce petit opuscule de cinquante pages a déjà beaucoup intrigué les chercheurs, surtout depuis que dom Morin, en 1891, avait attiré l'attention sur les problèmes que soulevait le contenu très intéressant de la pièce. A son instigation, un de ses confrères, dom Kalff, de l'abbaye d'Ettal, nous en donne aujourd'hui une édition critique, pour laquelle il a tenu compte de tous les manuscrits et qu'il introduit par une étude consciencieuse, très soignée, éclairée et prudente. L'opuscule se compose de deux pièces, dont l'une sur les sacrements d'initiation, la plus courte (p. 72-79), lui semblait étrangère au plan annoncé ; l'autre sur les sept ordres ecclésiastiques, déjà utilisée par Isidore de Séville, décrit les sept ordres dans une série peu commune à l'Occident : les fossoyeurs, les portiers, les lecteurs, les sous-diacres, les diacres, les prêtres, l'évêque. Répandu surtout en haute Allemagne, à en juger par les témoins manuscrits du VIII^e^ au XII^e^ siècle, l'opuscule est toujours d'auteur et de patrie indéterminés ; les conclusions de l'éditeur sont plutôt réservées ; il opine pour les années postérieures à 420, ce qui s'accommode du recours inconstant à la Vulgate pour les citations bibliques. Mais, contrairement à dom Morin, qui maintient son avis précédent, il ne voit rien qui rattache l'opuscule à la Gaule. N'y avait-il rien de plus à tirer de la comparaison avec les listes très nombreuses où figurent les « fossores » et où manquent les exorcistes et les acolythes ? (voir « Revue d'Hist. ecclés. », t. X, 1909, note, p. 296-300). Le travail de dom Kalff, très soigné, suscitera sans doute une étude plus développée de ces questions, ainsi que sur le destinataire de l'opuscule.

J. de Ghellinck, S. I.

A. SPINDELER. — *Cur Verbum caro factum ?* Coll. Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Bd. XVIII, Heft 2. Paderborn, Schöningh, 1938, 24 × 16 cm., 162 p.

Contrairement à ce que ferait croire son titre, ce livre n'est pas une étude nouvelle de la question que se posait saint Anselme dans son « Cur Deus homo ». Il a un champ plus restreint, précisé par son sous-titre d'abord, puis par les deux questions énoncées à la fin de l'introduction (p. 38). On ne pourrait pas dire que cela favorise la netteté du point de vue pour le lecteur. Diversement conçu par les Thomistes, les Scotistes, Suarez, Molina et les groupes intermédiaires, le but de l'incarnation est habituellement étudié à la lumière d'un certain nombre de passages bibliques. Les écrivains de l'époque patristique ont aussi interprété ces textes et ont exprimé eux-mêmes leur avis sur ce but et sur le rapport entre l'incarnation et la rédemption. Amené ainsi à faire une enquête sur le terrain patristique du IV^e^ et du V^e^ siècle, l'auteur se pose la question : le résultat de l'enquête justifie-t-il une des solutions des écoles de théologie médiévale ou moderne ? Par suite, nous

avons la division même du travail : d'abord une introduction sur ces solutions diverses, en trois groupes : le scotisme, le thomisme, les systèmes intermédiaires (p. 13-38) ; puis l'enquête proprement dite, divisée en quatre chapitres : la polémique anti-arienne et anti-apollinariste, avec l'examen spécial des deux passages bibliques (« Prov. », VIII, 22, et « Coloss. », I, 15-17) et de la ressemblance de l'homme à l'image de Dieu ou du Christ (p. 39) ; puis la polémique anti-nestorienne (p. 99) ; ensuite la polémique anti-pélagienne (p. 121) ; enfin la doctrine de saint Léon, d'abord dans la polémique anti-nestorienne et anti-eutychianiste, puis dans son rapport avec la mort sacrificielle du Christ, sa résurrection et sa royauté (p. 136-152).

Le tout est très fortement documenté et révèle une ample consultation de matériaux ; ce qui assure à l'ouvrage une très grande utilité. Mais une table des auteurs, citations et matières en aurait doublé la facilité d'utilisation. L'auteur était libre assurément d'envisager son sujet sous l'angle qu'il préférait. Mais, en prenant comme point de départ les conceptions des siècles suivants, il s'exposait d'abord au danger de les projeter sur des énoncés antérieurs, ce qu'il réussit habituellement à éviter, et deuxièmement de restreindre un peu son champ d'opération, en subordonnant fatalement son enquête à travers toute la tradition de deux siècles au but plus restreint qui dominait initialement dans sa pensée. Son livre s'en ressent un peu. Mais, malgré cela, il a de réels mérites qui font honneur à ce premier travail : il a défriché un champ déjà immense ; il a eu grandement raison de mettre en présence de la vraie doctrine le pélagianisme et le rôle réduit de l'idée de rédemption dans ce système ; il a tiré bon parti des vues d'Augustin, de Léon le Grand et d'autres ; son interprétation des textes est en général sage et objective. Mais en se cantonnant trop dans l'opposition à l'erreur arienne, apollinariste, nestorienne, monophysite, etc., il penchait vers la systématisation, au préjudice du développement chronologique et de la richesse des points de vue ; la lutte contre l'arianisme, avec Augustin par exemple, devait se rattacher à l'anti-arianisme en Occident et non pas figurer dans le chapitre sur Pélage ; on pouvait insister davantage sur l'impasse où se fourvoyait Pélage du moment qu'il préconisait la capacité humaine avec tous ses corollaires ; il y a aussi une tendance à confondre, ou à simplifier, ou à unifier certains éléments plus nuancés chez les hérétiques ; l'idée du « felix culpa » consacré ensuite par l'« Exsultet » n'aurait-elle pu fournir quelque allusion ancienne ? L'« Hypognosticon » est toujours d'origine discutée.

J. de Ghellinck, S. I.

M. G. ENNIS. — *The Vocabulary of the Institutiones of Cassiodorus.* The Catholic University of America, Studies in Medieval and Renaissance Latin, 9. Washington, Cath. Univ. of America Press, 1939, XVI-172 p.

Pour avoir changé de titre, la série des «Studies in Medieval... Latin» ne cesse pas de continuer le même genre de travaux lexicographiques et d'appliquer les mêmes principes et les mêmes méthodes que dans les « Patristic Studies », avec les mêmes qualités d'utiles enquêtes et les mêmes défauts de schématisme et de limitation. Le fascicule présent se distingue par un soin très minutieux et une enquête qu'on serait tenté de dire exhaustive. Il avait l'avantage de se restreindre à une œuvre en somme fort courte et de disposer de l'excellente édition toute récente de Mynors ; ce que l'on ne peut pas dire de plusieurs autres

enquêtes précédentes, dont les résultats, à défaut d'une bonne édition critique, auront toujours un élément problématique. La division de la matière est à peu de chose près celle qui a déjà mainte fois été signalée ailleurs : le vocabulaire de bas latin avec les néologismes, les mots de formation récente, les emprunts étrangers, la sémantique et les mots ou sens rares (p. 3) ; puis les termes techniques (p. 75), évidemment fort abondants en l'occurrence ; enfin les termes ecclésiastiques (p. 136) peu nombreux ; pour finir (p. 147), quelques remarques stylistiques (p. 147-154). Le mot « nimis » (p. 154) est déjà biblique et fréquent ; « donatista » est-il bien grec (p. 24) ? Les abréviations des noms d'auteurs latins cités en parenthèses devraient être solutionnés dans une table alphabétique, surtout s'il s'agit d'auteurs peu connus, pour ne pas trop accabler d'énigmes le lecteur peu fortuné qui n'a pas la table du « Thesaurus » à sa disposition. « Philosophia » pouvait aussi bien venir dans les emprunts au grec que dans les termes techniques (p. 102 et p. 90, omis dans l'index), mais pourquoi ne pas ajouter le sens de vie chrétienne ou ascétique, qu'il a souvent, chez Ambroise par exemple et d'autres ? Ce chapitre des termes techniques et celui des termes ecclésiastiques n'est pas sans mérite, malgré un certain manque de fermeté dans les lignes directives ; mais on ne nous donne pas l'origine ni l'évolution de ces termes. L'emploi de « aut » ou « vel » aurait pu être signalé dans les remarques de style.

J. de Ghellinck, S. I.

J. KINNIREY. — *The late Latin Vocabulary of the Dialogues of St. Gregory the Great.* The Catholic University of America, Studies in Medieval and Renaissance Latin, vol. IV. Washington, Catholic University of America Press, 1935, 25 × 16 cm., XVI-138 p. Prix : 2 doll.

Ce fascicule, envoyé tardivement à la revue, n'a pu être recensé à la place qui lui revenait. Paru en 1935, il a déjà été l'objet d'appréciations, louanges et critiques, dans divers périodiques. Contentons-nous de souligner l'effort de l'auteur pour faire passer dans les lignes de son livre quelques idées générales, par exemple sur la situation de saint Grégoire au milieu du parler de son siècle (p. III et XI-XV), sur le latin monastique, sur le latin chrétien, développement particulier de la langue dans le cadre du bas latin général (p. 124) ; ce dernier trait rappelle brièvement l'idée de Schrijnen et de Mohrmann, sans l'exploiter. Le classement des mots prend modèle, comme beaucoup des études de la série, sur celui de Goelzer dans le « Latin de saint Avit ». Le plan du livre s'inspire d'un principe d'ordre qui n'est pas parfaitement homogène : le vocabulaire bas-latin (p. 1) et les mots relativement rares avant le bas-latin (p. 1 et 33), puis les changements sémantiques (p. 46), enfin les termes ecclésiastiques (p. 69). Basé sur l'édition de Moricca (1924), qui sans être parfaite est très supérieure aux éditions précédentes trop corrigées, le texte des « Dialogues » offrait évidemment l'occasion de remarques intéressantes sur le parler de la fin du VI^e^ siècle et sur le style des autres écrits de Grégoire ; remarques d'autant plus attrayantes que, dans ses « Dialogues », à la différence de ses autres écrits, Grégoire a beaucoup utilisé les relations orales de ses garants, parfois même textuellement, nous dit-il. En somme, recueil de matériaux très utiles, « disiecta membra », mais que des alignements de listes ou de statistiques, parfois très laborieusement élaborées, souvent schématiquement dressées ou renforcées d'une

attestation occasionnelle de Du Cange ou de Forcellini, ne suffisent pas pour animer d'un souffle d'esprit et de vie. Il faudrait maintenant un travail synthétique, de compétence et d'envergure, pour aboutir à ce que ces « ossa haec universa arida vivent ».

J. de Ghellinck, S. I.

F. S. SCHMITT, O. S. B. — *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia. Vol. primum.* Seckau, Abbaye Bénédictine, 1938, 31 × 24 cm., X-290 p., 4 planches. Prix : 25 Mk.

Avec ce premier volume s'ouvre la nouvelle édition des « Opera omnia » de saint Anselme. Celle de Gerberon, qu'elle est destinée à remplacer, avait à se reprocher dès l'origine quelques graves défauts et négligences, dont les travaux récents, ceux surtout de dom Schmitt et de dom Wilmart, n'avaient que mieux montré l'importance. Le nom du nouvel éditeur et la sûreté de ses résultats antérieurs nous garantissent la valeur et le succès du travail. La partie des « Meditationes sive orationes » sera prise par dom Wilmart, un autre défricheur de la tradition patristique médiévale auquel on doit, entre autres belles études, celles qui ont renouvelé le dossier épistolaire de saint Anselme, et qui ont reconstitué tout le recueil des prières abritées souvent durant le moyen âge sous le pavillon d'Augustin, d'Anselme, de Pierre Damien ou de Jean Gualbert.

Ce premier volume contient les œuvres parues antérieurement à l'épiscopat (1092), le « Monologion », le « Proslogion », le « De Grammatico », le « De veritate », le « De libertate arbitrii », le « De casu diaboli » et la première recension de la lettre à Roscelin ; dans le second, se placeront celles qui ont été achevées par Anselme archevêque ; les « Meditationes » et les « Epistolae » du prieur et de l'abbé du Bec formeront le troisième volume, tandis que le quatrième prendra celles de l'archevêque ; à un cinquième volume sont réservés les fragments, les apocryphes et autres morceaux analogues, outre les prolégomènes et les tables.

En attendant ces prolégomènes de l'édition, contentons-nous de quelques remarques : à en juger par ce premier volume, l'ensemble des cinq constituera une édition monumentale digne du grand et sympathique docteur, on y fera entrer aussi les divers essais des mêmes œuvres. L'éditeur, on le sait, n'en est pas à son coup d'essai. Il a élagué aussi de son apparat critique tout ce qu'il juge inutile : les excellents manuscrits, sur lesquels s'est arrêté son choix après de consciencieuses enquêtes, lui permettent d'être fort sobre dans les notes des variantes ; l'indication des sources, ou plutôt des emprunts indirects, allusions, réminiscences, car rarement Anselme transcrit, est plutôt abondante, et en tout cas suffisante, car l'éditeur se défend d'avoir visé à être complet, pour pouvoir étudier la manière dont Anselme utilisait les œuvres d'autrui. On y rencontre Augustin surtout, Boèce occasionnellement, mais pas ou guère Grégoire le Grand, dont récemment cependant on signalait les « Moralia » comme inspirateurs des passages mystiques du « Proslogion ». Une confirmation de cette provenance par un spécialiste comme dom Schmitt serait précieuse. Contrairement sans doute aux vœux de la plupart des philologues, l'orthographe moderne a été restituée ; incidemment l'apparat donne l'ancienne, mais attendons les prolégomènes sur ce point. En tête de chaque œuvre, on aurait avantageusement expliqué les sigles déjà mentionnés pour les précédentes, d'autant plus que la place ne faisait pas défaut. C'est surtout frappant à

la page 279 où il suffisait d'ajouter le chiffre 224 ; pourquoi attendre jusqu'à la page 279 et ne pas avoir dit, dès la page 91, que ce codex avait été écrit de la main de Guillaume de Malmesbury ? A la page VIII, ligne 1, une faute d'impression : « et » pour « ut ». Mais ce sont là pures vétilles ; contenu et présentation typographique aboutissent à faire de l'ensemble une œuvre magistrale.

J. de Ghellinck, S. I.

R. T. JONES. — *Sancti Anselmi Mariologia.* Dissertatio doctoralis praesentata Facultati theologicae Sanctae Mariae ad Lacum. Mundelein, Sem. Sanctae Mariae ad Lacum, 1937, 23 × 15 cm., 90 p.

J. J. FAHEY. — *Doctrina Sancti Hieronymi de gratiae divinae necessitate.* Ibid., 84 p.

Un des résultats de la législation de Pie XI sur la réforme du doctorat a été de rendre accessibles à la critique scientifique les premières productions des candidats docteurs, désormais obligés de publier leurs dissertations. Comme le faisait récemment remarquer une importante revue de bibliographie théologique, c'est donner le moyen à la critique d'exercer efficacement son action sur le progrès de ces travaux. Les deux œuvres, que nous envoie la Faculté de Théologie de Mundelein en Illinois, suivent de près celles qui ont été analysées l'an dernier dans la revue (1938, p. 363-364) et l'impression qui se dégage de la comparaison avec les précédentes est bien en la faveur des dernières. L'une sur la nécessité de la grâce d'après saint Jérôme nous place en pleine patristique, l'autre avec la mariologie de saint Anselme se situe à l'aube de la période scolastique. Chez l'un et l'autre, la division de la matière se ressent un peu trop de nos manuels actuels ; pour saint Anselme, les grands points de la doctrine mariale légitiment davantage le procédé de l'auteur. Encore, eût-il été bon de mieux scruter l'idée de la nouvelle Eve, exploitée déjà par Irénée et chère à Newman, qui la trouvait féconde ; l'auteur recourt volontiers aussi à « l'implicite » et à « l'explicite », mais quelle en est la portée ? Il commence son étude par des rétroactes bibliographiques, en traitant d'après les avis de ses prédécesseurs de l'authenticité de chaque œuvre anselmienne ; il a eu soin de bien se renseigner et il faut l'en louer ; toutefois, aux œuvres inauthentiques, devait être ajoutée la IX^e^ homélie. Dans la partie doctrinale, il eût été bon de suivre un procédé analogue en indiquant ce qui était admis, supposé ou esquissé, ou rejeté par d'autres ; cela aurait mieux situé son propre apport parmi ceux d'autrui. Sur l'Immaculée-Conception, son avis, raisonnable du reste, ne gagne pas à être énoncé parfois d'une manière un peu simpliste.

Le plan de l'autre œuvre correspond-il à l'ordre qu'avait saint Jérôme dans l'esprit quand il parlait de la grâce ? Il y a lieu d'en douter sérieusement. Mais l'auteur y a vu sans doute le moyen aisé d'inventorier tout le contenu de la pensée du docteur. Il eût fallu examiner à quel principe il la ramenait. Les conclusions et les interprétations manquent un peu de fermeté. La comparaison avec saint Augustin pouvait être plus ferme, et surtout celle avec les autres points de doctrine, l'eschatologie par exemple ; la note bibliographique du début est trop rapide et beaucoup trop peu fouillée et nuancée ; la correspondance qui se concentre autour du nom de Démétriade aurait donné lieu à d'utiles contrastes ; de même, la comparaison entre les caractères de la prière chrétienne, chez Pélage, chez Jérôme, ou chez Augustin, ainsi que les diverses définitions du libre arbitre chez Jérôme,

Augustin, Pélage, Julien et les Antiochiens. Les tables des citations et des noms et matières auraient dû être ajoutées à chacune de ces dissertations.

J. de Ghellinck, S. I.

C. H. BUTTIMER. — *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon De Studio legendi. A critical text.* The Catholic University of America, Studies in Medieval and Renaissance Latin, vol. X. Washington, Catholic University of America Press, 1939, 23 × 15 cm., LII-160 p. Prix : 2 doll.

Avec cette édition du « Didascalicon », les « Studies » de l'Université de Washington interrompent la longue série de leurs publications presque exclusivement jusqu'ici grammaticales ou lexicographiques. L'on ne peut que s'en réjouir et cela d'autant plus que le « Didascalicon » est une des œuvres de pédagogie et de classification des sciences les plus en vue dans les productions du XII^e^ siècle, qu'il a comme auteur un des esprits les plus ouverts de son temps allant jusqu'à prendre comme devise « coarctata scientia non est iucunda », et que son traité, très riche en renseignements et en suggestions, a trouvé durant tout le moyen âge un grand nombre de lecteurs.

L'éditeur a travaillé avec autant de conscience que d'audacieuse vaillance, car c'était une réelle « performance » d'éditer de l'autre côté de l'Atlantique, sur la foi de photographies — et il en a eu pas mal à sa disposition, — et de descriptions fournies par des correspondants — et il a su en susciter beaucoup, — un texte qui avait été si souvent copié et retranscrit dès le milieu du XII^e^ siècle. Sa base d'information est fort étendue, puisqu'elle comprend trente manuscrits sélectionnés (XII^e^ et XIII^e^ siècles), collationnés sur photographies, et une quarantaine d'autres fragmentairement collationnés grâce à des intermédiaires ; son apparat est soigné, son étude des particularités de chaque témoin, minutieuse, au point de lui faire noter même les simples interversions de mots comme « disciplinae huius » ou « huius disciplinae » ; l'identification des citations, des emprunts et des sources est très poussée, les tables finales des citations, des noms propres et des matières, très fournies. En même temps, l'éditeur est assez modeste et compétent pour reconnaître qu'il n'a pu faire encore œuvre définitive. Il a mis tous ses soins à l'examen du texte de chaque recension. Survivance des fascicules antérieurs des « Studies », il règne encore quelque schématisme et raideur dans les exposés de l'introduction. Ce qu'à distance l'auteur ne pouvait pas faire, c'était une étude préalable des manuscrits complets et des relations qui existent entre eux ; le contenu des volumes, par exemple dans les catalogues de certaines bibliothèques du Nord de la France, offre des points de repère qui pouvaient être très utiles pour établir la filière d'un certain nombre de copies. C'était beaucoup élargir l'enquête, mais le résultat en valait la peine ; à la page XXX, l'éditeur en a eu l'intuition, dirait-on, mais n'en a pas tiré parti. De même, il y avait lieu de pousser à fond les recherches sur l'exemplaire-type constitué par l'abbé Hilduin de Saint-Victor, quelques années après la mort de Hugues. Un manuscrit de Vitry-le-François en porte encore la trace ; il doit encore y en avoir d'autres, mais celui de la Mazarine, la grande autorité de l'éditeur (p. XXI), est-il de la même origine ? Puis, il y avait les vieilles annales de Saint-Victor, encore manuscrites, de Jean de Thoulouse et de Picard qu'il aurait fallu interroger. Précieuses pour le texte, ces recherches

auraient aussi donné une lumière pour la question d'authenticité et sans doute de la provenance, de la préface et de l'appendice. La ponctuation, page 5 ligne 1 de l'édition, nous semble suspecte.

J. de Ghellinck, S. I.

E. POPPENBERG. — *Die Christologie des Hugo von St.-Victor.* Coll. Pontificia Universitas Gregoriana. Hiltrup lez Munster, Herz. Jezu-Missionshaus, 1937, 24 × 17 cm., VIII-120 p. Prix : 3 Mk.

Très nettement conçue et méthodiquement menée, judicieusement et abondamment documentée, agrémentée de tables, mais imprimée sans élégance, cette thèse d'un jeune docteur de l'Université Grégorienne mérite éloge. En trois chapitres, elle précise la position de Hugues dans la question christologique : l'incarnation (p. 7), l'union hypostatique (p. 42), les corollaires de cette union (p. 88). L'auteur rejette l'authenticité de la « Summa Sententiarum », avec raison du reste, et de quelques autres œuvres. En général, son avis est sage et pondéré. Il a eu le mérite d'apporter une réelle lumière aux positions de Hugues; pour interroger à fond ses divers énoncés, il se guide d'après les trois groupes d'explications rappelées et discutées par Pierre Lombard, et il rapproche Hugues des tenants de la troisième réponse: ce qu'il n'y a pas lieu de contester. Mais pour être complet, son exposé requérait en outre un coup d'œil sur le passé ; à l'occasion, il en a un rapidement, par exemple pour les garants de l'opinion victorine sur la science du Christ, ou pour ses idées sur le Christ au tombeau. Mais la question vitale de l'union hypostatique devait être examinée aussi à la lumière des maîtres antérieurs, Abélard d'une part, Anselme de Laon, Anselme de Cantorbéry éventuellement, etc. ; d'autre part, les réponses données par la « Summa Sententiarum » pouvaient être utilement exploitées. En même temps, ces précisions de la position de Hugues des similitudes ou des contrastes vis-à-vis de ses devanciers, auraient avantageusement fait passer le contenu de plusieurs notes dans le texte de ce bon et solide travail.

J. de Ghellinck, S. I.

Supplementum Ficinianum. Marsilii Ficini Florentini philosophi Platonici opuscula inedita et dispersa... edidit P. O. Kristeller. Vol. I-II. Florence, Olschki, 1937, 26 × 18 cm., CLXXXII-142 et 384 p. Prix : 200 lires.

Le renouveau des études plotiniennes et la vogue dont bénéficient de nos jours les œuvres des humanistes grécisants ont donné un regain d'actualité à Marsile Ficin, dont les travaux marquent avec ceux de Bessarion, à la fin du XV^e^ siècle, l'apogée des sympathies platonisantes dans la philosophie occidentale. Préparé avec l'«acribie» d'un philologue, enrichi d'une abondante documentation inédite, publié avec le goût esthétique d'un éditeur bibliophile comme Olschki, le « Supplementum Ficinianum » devient l'indispensable complément de l'édition des « Opera » de Bâle (1561 et 1576), à laquelle il ajoute une précieuse table (t. II, p. 357-363) et fournit sur la carrière de Ficin et de ses contemporains lettrés d'amples informations nouvelles. La production littéraire de Ficin, qui au début transcrivait ses propres œuvres et a toujours copié des manuscrits grecs, commençait en 1455, c'est-à-dire seize ans avant l'introduction en 1471 d'une presse d'imprimerie à Florence ; le premier livre imprimé de la capitale florentine, du reste, est une œuvre de Ficin, son « Pimander », autrement dit le « Poimandres », re-

devenu célèbre au XX^e siècle depuis les brillantes et bruyantes recherches de Reitzenstein.

Les prolégomènes fort développés par lesquels s'ouvre le premier volume sont consacrés aux manuscrits de Ficin, dont M. Kristeller a vu lui-même le plus grand nombre (p. V-LVI), et aux éditions imprimées, partielles ou d'ensemble, celles-ci au nombre de trois, deux à Bâle, une à Paris (1641). Le grand nombre des manuscrits et des éditions révèlent la place occupée par l'humaniste au XV^e et au XVI^e siècle dans la pensée moderne à ses débuts ; un chapitre, qui n'est pas le moins instructif, est celui sur la transmission de ces œuvres (p. LVIII-LXXXI), depuis le moment où l'écrit sort des mains de l'auteur jusqu'à sa reproduction par les copistes ou par l'imprimerie, sa diffusion, ses réimpressions, etc. Puis, après des relevés bibliographiques inédits de cette production (p. 1-4), viennent les textes, traités, lettres, préfaces, éditions, commentaires, etc., d'abord celles qui figurent dans l'édition de Bâle, mais qui se trouvent ici augmentées d'additions et de variantes (t. I, p. 5 jusqu'à la fin de ce tome), ensuite les inédits manquant dans cette édition (t. II, p. 1-189), enfin des documents et témoignages divers (p. 193-318), suivis des tables et de quelques appendices (p. 319-378). Les textes publiés et les notes sont des plus utiles pour éclairer la vie intellectuelle de la renaissance dans l'Italie des XV^e-XVI^e siècles ; les noms de tous les philologues, des humanistes, des hellénistes, y sont passés en revue ; l'on doit féliciter le savant éditeur de cette riche documentation. Toutefois, pourquoi a-t-il rejeté les variantes des textes, massées en files interminables, à la fin de chaque pièce ? Ainsi, pour une lettre en italien, de moins de quinze pages (p. 109-123), nous avons à parcourir plus de cinq pages (p. 123-128), qui fournissent 381 variantes, et après le traité « De Deo et anima », en italien lui aussi (p. 128-147), viennent onze pages de petit texte, avec 1001 variantes alignées. Parfois, les références manquent de précision : par exemple, p. 341, sur Coluccius, il faut se contenter d'un « Vide supra » que la table n'aide pas à mieux déterminer ; à la p. CLXV, la référence à « Bibliotheca Universalis » de Gessner est un peu vague.

J. de Ghellinck, S. I.

JOANNIS A SANCTO THOMA. — *Cursus Theologicus*. Tome III. Paris, Desclée, 1937, 33 × 26 cm., VI-608 p. Prix : 210 frs.

Ce troisième volume justifie la note élogieuse donnée précédemment à cette belle édition (voir revue 1932, p. 571, et 1936, p. 97). Consacré aux questions XIX-XXVI de la première partie de la « Somme Théologique », il contient neuf « Disputationes » sur un sujet qui a toujours passionné les théologiens, celles sur la volonté divine, l'efficacité de la grâce, la prédestination, et auxquelles les grandes sessions « De auxiliis », à peine terminées vingt ou trente ans avant la composition du « Cursus theologicus » de l'auteur († 1644), donnaient une actualité toute fraîche. Avec le volume précédent, qui contenait les « Disputationes » sur l'intelligence et la science divine, on a donc maintenant tout ce qui regarde la science moyenne, le « concursus » et la prédestination. Les éditeurs ont eu raison de rejeter au tome II les deux « Disputationes » sur les idées divines et la vérité. Cela donne au contenu du tome III une homogénéité complète ; par contre, cela le différencie des volumes correspondants des éditions antérieures. Mais la table de concordance permet à chacun de s'y retrouver facilement. Les corrections du texte sont discrètes et toujours vérifiables ; les fautes

de l'édition de 1663 et d'autres vont parfois jusqu'à faire introduire des corrections qui suggèrent une négation à la place d'une affirmation (par exemple, p. 145, 161, 164, 278, 433, 538) ; on rencontre « inferno » pour « infirmo », « opponente » pour « apponente », « scientiam » pour « sententiam », etc., etc. Le savant Combefis s'était déjà évertué à corriger cette édition de 1663, que Vivès (1873) n'a fait qu'empirer. Les citations d'un seul auteur, Michel Zanardi, O. P., n'ont pu être identifiées ; les éditeurs auraient pu trouver dans une des bibliothèques de Louvain l'ouvrage du théologien dominicain.

J. de Ghellinck, S. I.

L. G. HELLIN, S. I. — *Praedestinatio apud Ioannem cardinalem de Lugo*. Coll. Analecta Gregoriana, vol. XII, series Facultatis theologicae, sectio B (N. 6). Rome, Université Grégorienne, 1938, 24 × 17 cm., XII-192 p.

Ce fascicule XII des « Analecta Gregoriana » apporte une précieuse contribution aux études vaillamment commencées par le P. Le Bachelet et brillamment continuées par Stegmüller, sur l'élaboration des doctrines et systèmes de la grâce et de la prédestination aux XVI^e^-XVII^e^ siècles (N.R.Th., 1932, p. 596-608, et 1936, p. 669 et 1064). Le P. Hellin a concentré son attention sur l'enseignement du cardinal Jean de Lugo (1623-1643), qu'il situe dans le mouvement des doctrines des autres théologiens jésuites, ses prédécesseurs ou ses successeurs. Bien délimité dans le temps et dans son objet, son livre annonce évidemment des études ultérieures poussées à fond, plus larges et plus complètes, et de l'ambiance doctrinale et du développement de chaque système en particulier. Ce qu'il nous donne aujourd'hui s'appuie sur des recherches précises et une consciencieuse mise en œuvre des matériaux ; on voit qu'il a su profiter des bonnes orientations des PP. Lennerz et d'Aldama. L'analyse des auteurs passés en revue et de leurs opinions recourt de temps à autre à des « videtur », dont quelques-uns pourraient être mieux élucidés au bénéfice de la fermeté de l'exposé ; la liste des ouvrages consultés révèle une vaste enquête, mais parfois un peu sommairement ou schématiquement résumée ; les œuvres inédites apportent des lumières nouvelles. Toutefois, pour ces livres restés manuscrits il serait bon de savoir pourquoi les auteurs ne les ont pas publiés de leur vivant : pensée pas encore assez mûre, ou pas définitive, manque de temps, nomination à d'autres fonctions ? On voudrait le savoir exactement (voir p. 17, n. 70, par exemple).

Voici les grandes lignes de l'exposé : après une étude originale et neuve sur la carrière d'enseignement de Lugo et ses traités encore inédits, l'introduction délimite nettement la question à traiter : celle de la prédestination, non pas à la grâce et à la gloire, mais de la prédestination à la gloire « praecisive sumpta » ; dans une première partie, l'auteur examine l'attitude des théologiens jésuites antérieurs à Lugo, avant la controverse de Louvain (1540-1587), depuis la « Concordia » de Molina jusqu'à la fin des congrégations « De auxiliis » (1588-1607), puis à l'époque de Lessius (1610-1616), enfin depuis la déclaration du Général Vitelleschi (1616) jusqu'au début de l'enseignement de Lugo (1624). La seconde partie (p. 82-144) est consacrée tout entière à l'examen de la doctrine de Lugo et suit en général l'ordre systématique ; dans la troisième partie (p. 145-184) revient plutôt l'ordre historique, avec l'origine de la conception de Lugo, ce qui aurait pu venir dans la partie précédente, l'influence de Lugo sur les théologiens

ultérieurs jésuites et sur l'évolution générale de la doctrine de la prédestination à la gloire ; pour finir, une brève conclusion qui résume les résultats et une table des principales matières (p. 185-191) contenues dans ce volume, qui est une contribution solide à l'histoire de la théologie. A la page 20, les conciles et documents utilisés semblent avoir été alignés comme s'ils jouissaient de la même valeur dogmatique.

J. de Ghellinck, S. I.

M. H. GODECKER, O. S. B. — *Angelus Silesius' Personality through his ecclesiologia.* Coll. The Catholic University of America. Studies in German, vol. X. Washington, The Cath. Univ. of America, 1938, 23 × 15 cm., 92 p.

Intéressant, consacré à une personnalité sympathique, le livre de Sister Godecker fait connaître certains traits de la physionomie littéraire d'Ange Silesius, autrement dit Jean Scheffler, qui abandonne son nom familial de Jean Scheffler (1624-1677) au moment de sa conversion. Originaire de Breslau, en Silésie, né en 1624 et élevé dans le protestantisme, converti en 1653, il devient prêtre huit ans plus tard et meurt en 1677. Médecin, mystique, poète, puis controversiste catholique durant ses douze dernières années, il a laissé des œuvres qui ont toujours attiré beaucoup de lecteurs, surtout ses élévations poétiques et mystiques. Mais son « Ecclesiologia » a été assez rarement interrogée par les nombreux historiens, biographes et publicistes, qui ont parlé de son rôle littéraire ou religieux. Le travail de Sister Godecker a pour but de suppléer à ce silence. Mais elle aurait dû nous fournir d'abord une vue d'ensemble de l'« Ecclesiologia », que peu de lecteurs ont eu l'occasion d'avoir sous les yeux. On peut lui reprocher la disproportion de son premier chapitre, qui prend 41 pages, la moitié de tout le livre (p. 7-48), pour simplement nous relater les diverses appréciations dont son héros a été l'objet. Le second chapitre, le nœud de toute l'œuvre (p. 48-71), présente en 24 pages les traits distinctifs du théologien, du controversiste, du patriote. Enfin, dans un troisième chapitre de 10 pages, sont réduites à leur vraie valeur les accusations calomnieuses contre Silesius, surtout celles d'ivrognerie et d'immoralité (p. 72-83) ; une brève conclusion (p. 85-87) et la bibliographie, celle-ci assez fournie, terminent le volume.

J. de Ghellinck, S. I.

LITURGIE.

J. P. HAAS, S. I. — *Sacrificium nostrum. Méditations dialoguées sur la messe pour les collèges.* Tournai, Casterman, 1938, 16 × 11 cm., 136 p. Prix : 8 frs.

Le problème de la meilleure assistance à la messe est actuellement à l'ordre du jour. Il est particulièrement urgent lorsqu'il s'agit de groupes d'élèves au collège : la discipline nécessaire n'y vient-elle pas tuer l'initiative intérieure et plus complètement toute l'activité spirituelle durant les offices ? C'est à résoudre ce problème que l'auteur s'est attaché. Allant dans le sens d'un article qu'il publiait voici un an ici même, il a voulu intensifier les forces du « groupement » pour lutter contre l'inertie de ce même groupement.

Et il nous présente donc des textes de messes dialoguées, ou plutôt, comme dit fort exactement le sous-titre : des méditations dialoguées,

entre un lecteur et le reste des élèves répartis en deux groupes. Ces méditations se font sur et durant la messe dont elles suivent le déroulement. Les idées en sont tirées soit de l'ordinaire de la messe, soit du commun des saints, soit de certaines fêtes du Christ ou de la Vierge. Elles sont divisées en blocs complets, dont la disposition diverse permet en somme des variations sans fin, des combinaisons toujours nouvelles où la routine ne trouve pas à s'insinuer. La forme de ces dialogues est fort attirante, employant toutes les ressources du chœur parlé: versets rythmiques, réponses en écho, répétition d'une phrase en refrain, etc... La présentation extérieure du volume est plus qu'impeccable, vraiment artistique ; les bois de Madame H. Favre sont fort adroits de réalisation et riches de signification liturgique. Le format du volume est très pratique pour les élèves qui pourront le glisser commodément en poche.

Nous voyons très bien les internats, les groupes de jeunesse catholique, les congrégations adoptant cet excellent volume pour leurs messes d'ensemble. Elles y trouveront certainement un renouveau d'attention et de ferveur. Et ce renouveau sera basé sur un accroissement réel d'intelligence de leur Messe, non sur un sentiment passager : le volume du Père Haas renferme sous ses dehors « jeunes » une doctrine solide et claire. C'est — pour terminer notre appréciation — cette qualité fondamentale que nous voulons souligner ; nous ne faisons ainsi que répéter les éloges déjà décernés au livre par le chanoine Chevalier et Dom Gaspar Lefebvre.

J. Masson, S. I.

P. SAWICKI. *De Missa conventuali in capitulis et apud religiosos.* Cracovie, Typis officinae « Powsci-gliwosc i Praca », 1938, 25 × 18 cm., VI-162 p. Prix : 4,50 zl. p.

Le présent opuscule constitue la thèse présentée par le R. P. Polycarpe Sawicki de l'Ordre de S. Paul l'Ermite, en vue d'obtenir le grade de Docteur. L'étude du R. P. peut se partager en deux grandes parties : dans la première, divisée en trois chapitres, l'auteur étudie la messe conventuelle dans son évolution historique et juridique depuis les premiers siècles de l'Eglise jusqu'à la promulgation du nouveau Code du Droit Canon. Dans la seconde partie, qui comprend quatre chapitres, l'auteur étudie la législation actuelle touchant la messe conventuelle, tant dans les chapitres de chanoines que chez les religieux et les religieuses ; il discute longuement l'obligation de cette messe chez les uns et les autres, en précise l'objet, le sujet, la gravité. Enfin, un dernier chapitre rappelle les prescriptions liturgiques actuellement en vigueur touchant la messe conventuelle. Dans un appendice, l'auteur donne un court aperçu sur l'Ordre de S. Paul l'Ermite, son histoire, son but, sa liturgie.

J. Pauwels, S. I.

H. SCHNEIDER. — *Die altlateinischen biblischen Cantica.* Coll. Texte und Arbeiten, herausgeg. durch die Erzabtei Beuron, Abt. 1. Heft 29-30. Beuron, Beuroner Kunstverlag, 1938, 24 × 15 cm., XVI-196 p. Prix : 12 Mk.

En dehors des liturgistes et de quelques biblistes, l'attention ne semble pas s'être portée souvent vers les cantiques bibliques, de Moïse, d'Anne, de Tobie, d'Habacuc, etc., que l'Eglise fait revenir à chaque cycle liturgique, à chaque semaine, ou à chaque jour, sur les lèvres de ses prêtres. Et pourtant, il y avait là beaucoup à apprendre pour l'élaboration de l'office destiné à constituer un jour notre bréviaire,

pour la transmission et bientôt l'unification des prières bibliques à travers toute la chrétienté, et finalement, ce que le livre de Schneider met particulièrement bien en lumière, non seulement pour les influences des textes liturgiques d'un pays à l'autre, mais aussi pour l'étude des traductions latines du psautier et des rapports entre les diverses parties de l'Eglise dans la diffusion de ces traductions. Ce dernier point suscite un intérêt spécial par la conclusion à laquelle l'auteur croit pouvoir s'arrêter en faveur d'une seule traduction primitive latine de la Bible (p. 189-191), mais non due à un seul et même traducteur pour chacun des livres. Cette conclusion, appuyée sur l'examen interne des textes, mais que ne semblent pas confirmer les témoignages jusqu'ici connus, celui de saint Augustin par exemple, rencontrera sans doute forte contradiction de divers côtés ; ce point, toutefois très secondaire dans son exposé, n'enlève rien à la partie maîtresse de l'étude, qui est lumineuse pour l'histoire de ces éléments de l'office divin, comme pour celle de ces textes latins bibliques.

Dans une série d'une dizaine d'études depuis 1926, Allgeier avait étudié les traductions latines du psautier. Schneider s'est attaché aux cantiques bibliques souvent annexés aux psautiers et dont la transmission, en un sens beaucoup plus riche, permet une étude beaucoup plus documentée, beaucoup plus circonscrite et moins coupée d'hiatus. Son information est remarquable, mais la clarté des grandes lignes demanderait, pour être contrôlée, une minutieuse étude de tout le dédale des variantes. A la fin du IV^{e} siècle et au V^{e}, on a des renseignements établissant déjà l'usage de ces cantiques, qui vient des Grecs. Puis, l'auteur passe en revue les témoins des cantiques (p. 17), parmi lesquels le psautier gréco-latin de Vérone (p. 26) est le plus ancien texte latin ; le centre romain (p. 46) vient ensuite, avec un type primitif postérieur à la vulgate hiéronymienne ; il remonterait à la seconde moitié du V^{e} siècle et passe en Angleterre au VII^{e} siècle ; le type insulaire celtique (p. 89), très intéressant, entre autres par ses accointances avec l'Espagne, est suivi du type ambrosien, qui révèle des influences orientales dans la liturgie (p. 99) ; les cantiques de la péninsule hispanique, d'une recension tout autre dans l'édition Ortiz (1502) et dans celle de Lorenzana (1775), ce qu'on savait déjà pour les psaumes, font l'objet du plus long chapitre, avec tout l'attrait des énigmatiques influences que trahit le mozarabe (p. 126), et le rôle qui revient à des recensions tardives ou à une teneur primitive pré-isidorienne ou à une retouche éventuellement isidorienne ; le groupe gallican et germanique est étudié ensuite, celui-ci très dépendant d'influences étrangères, augustinienne, irlandaise, espagnole au moins au midi, africaine, romano-gallicane, et même, tardivement, milanaise du côté de Reichenau et de la Germanie du Sud. La plupart de ces résultats confirment ou précisent ceux que fournit l'étude faite par d'autres des textes du psautier. La comparaison entre l'usage et le choix propres à chacun des ces groupes liturgiques amène l'auteur à conclure à un même héritage commun, que chacun fait fructifier ; il étend même cette conclusion jusqu'à admettre l'unité primitive d'une traduction biblique, comme on l'a dit ci-dessus. Ouvrage qui fait honneur à la collection si précieuse des « Texte und Arbeiten », très précis, très rempli de données, en général sage et judicieux, clairement mené, peut-être un peu trop, en dépit de la complication des enchevêtrements, et abondant en aperçus divers sur la vie intellectuelle et les aspects de cette vie, même dans l'enseignement du grec au haut moyen âge.

J. de Ghellinck, S. I.

L. BIEHL. — *Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich.* Coll. Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im Katholischen Deutschland. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft. Heft 75, Paderborn, Schöningh, 1937, 24 × 16 cm., 174 p. Prix : 9,80 Mk.

Après un aperçu trop bref pour être définitif, sur l'ancien proche Orient, l'Egypte, Rome et le Judaïsme (p. 21-28), l'auteur passe à l'objet propre de son étude : la prière liturgique pour l'Empereur et l'Empire. Assez inégalement divisé, mais appuyé d'une forte documentation, prise surtout aux bibliothèques bavaroises s'il s'agit de manuscrits, le livre traite un sujet qui n'a guère suscité de recherches que dans l'ouvrage de Pellicia, en 1778, repris par les « Denkwürdigkeiten » de Binterim en 1827 ; puis, on en parle de nouveau dans quelques articles de revues ou de séances d'académies, entre 1906 et 1935. L'introduction de ces prières dans le culte se base sur la recommandation bien connue de saint Paul (I Tim., II, 1-3). L'auteur suit leur développement dans la liturgie préconstantinienne ; c'est son chapitre I, qui couvre 7 pages (p. 29-35) ; un second chapitre, qui couvre 81 pages (p. 36-116), est consacré à l'empire chrétien et se subdivise en trois sections, la messe, en Orient puis en Occident (p. 36-92), la prière de l'office canonial (p. 93-102), les acclamations, les « Laudes » et les litanies (p. 102-116) ; dans un troisième chapitre de 22 pages, viennent les prières dans des circonstances spéciales, le sacre (p. 117), la naissance et l'imposition du nom (p. 126), les réunions conciliaires (p. 129), la guerre (p. 131), l'accueil liturgique à l'église (p. 141). Une précieuse série de textes de prières et de documents qui s'échelonnent entre le V^e^ siècle et l'année 1860, imprimés en petits caractères, clôt le volume (p. 148-173) ; il aurait fallu en outre une table des noms propres et des matières pour faciliter la consultation d'un livre touffu.

C'est le premier essai de synthèse aussi considérable et où il y a beaucoup à louer ; il est basé sur un très grand nombre d'ouvrages inédits ou imprimés, qui ont permis à l'auteur d'éclairer son sujet à peu près sous tous les aspects. Il y avait même pléthore de matière. Comme nous l'avons insinué déjà, ce qu'on peut lui reprocher, c'est certaine disproportion dans la répartition des chapitres et de leurs divisions, une documentation trop exclusivement germanique pour les sources inédites, un peu de confusion de côté et d'autre dans la place assignée à chaque menu détail, par exemple à propos de la confraternité dans la prière, l'assistance du souverain à l'office monastique, etc. Dans les mêmes pages, le lecteur est transporté du IV^e^ au XII^e^ siècle, en Orient, en Gaule mérovingienne, en Angleterre, en Allemagne, à Byzance, et passe de Théodose II à Frédéric Barberousse ou à Charles-Quint. A propos du sacre, on nous parle du rite mozarabe, ce qui s'explique très bien puisque c'est peut-être le premier témoin de cet usage ; mais on nous dit peu de chose de la France, par exemple p. 116 et 117, alors qu'à d'autres endroits on nous parle du souverain, « Herrscher », aussi bien que de l'empereur, « Kaiser ». Les passages sur l'onction royale du commentaire pseudo-grégorien du livre des Rois ne pouvaient-ils pas fournir quelques données utiles ? Il y aurait eu lieu à plus de précision dans la délimitation de la matière. L'Orient grec est assez vite perdu de vue ; après le V^e^ siècle, il est l'objet d'un partage trop parcimonieux, par exemple p. 127. Or, pour les acclamations entre autres, pour les cérémonies spéciales de la communion, il y avait lieu d'en parler davantage ; de même, la présence et la présidence des réunions synoda-

les, ou aussi la prière en temps de guerre, tout cela est fort écourté pour le Bas-Empire, ainsi que tout cet ensemble des protocoles du cérémonial, qui débordent dans le domaine liturgique et favorisent étrangement l'envahissement du césaropapaisme à Byzance au détriment du patriarche. L'on peut à peine le soupçonner. Mais l'ensemble du livre est solide et fort instructif et appellera encore d'autres travaux dans cette abondance de données et la variété des points de vue.

J. de Ghellinck, S. I.

Paroissien. Paris, Desclée De Brouwer, 1938, 15 × 10 cm., 600 p. Prix : de 25 à 58 frs selon reliure.

Petit missel romain. Ibid., 13 × 8 cm., 288 p. Prix : de 12 à 35 frs selon reliure.

Deux excellents livres de prières à l'usage de ceux qui sont désireux de s'unir au célébrant pendant la sainte Messe et qui ne peuvent pas ou ne peuvent que difficilement se servir du Missel complet. On y trouve, outre la traduction de l'Ordinaire de la Messe, et des Epîtres et Evangiles de tous les dimanches et des principales fêtes de l'année, les Vêpres du dimanche et des fêtes de la Sainte Vierge, des prières pour la sainte Communion, le salut, etc. Le premier, imprimé en grands caractères, est un peu plus complet ; le second est un élégant petit volume, peu encombrant, et qui fera les délices des premiers communiants et aussi de maintes grandes personnes.

J. Pauwels, S. I.

V. L. KENNEDY, C. S. B. — *The Saints of the Canon of the Mass.* Coll. Studi di Antichità Cristiana XIV. Rome, Pontificio Instituto di Archeologia cristiana, 1938, 27 × 18 cm., VIII-216 p. Prix : 35 lires.

Voici le résumé de cette excellente étude. Le pape Gélase I (492-496) eut plusieurs initiatives liturgiques. Ainsi il supprima dans la messe romaine les anciennes prières des fidèles que saint Justin mentionne déjà au début de la seconde partie de la messe ; il introduisit au commencement de la messe dite des catéchumènes une litanie, semblable aux litanies orientales et dont il ne nous reste plus aujourd'hui que les invocations du Kyrie ; il plaça enfin à l'endroit qu'ils occupent encore actuellement le « Memento des Vivants » et le « Memento des Morts », accompagné chacun d'une liste de saints : le « Communicantes » et le « Nobis quoque peccatoribus ». La formule du memento des morts était d'abord réservée aux messes privées. Le R. P. Kennedy étudie particulièrement les deux listes de saints. De la seconde partie du livre « A hagiographical study » il résulte qu'elles n'étaient pas encore complètes au temps de Gélase I. Des noms comme ceux de Chrysogone, Jean et Paul, Perpétue et Félicité et plusieurs autres ont dû être ajoutés au VI^e^ ou VII^e^ siècle.

Toutes les affirmations de l'auteur ne sont pas également prouvées ; mais bien des raisons militent en leur faveur. Elles se rapprochent d'ailleurs des conclusions récentes d'autres liturgistes, notamment de Dom Capelle. Nous pensons que le P. Kennedy rappelle parfois trop longuement des faits connus par ailleurs (par exemple, sur les catacombes). Dans sa discussion sur le culte des saints Pierre et Paul, il eût dû tenir compte du fameux texte de Gaius.

E. de Moreau, S. I.

J. SMITS VAN WAESBERGHE. — *Klokken en klokkengieten in de middeleeuwen.* Tilbourg, Bergmans, 1937, 17 × 24 cm., 46 p.

Au moyen âge, de petits carillons servaient parfois pour l'enseignement de la musique ou l'accompagnement du chant. On les trouve encore disposés dans de grandes horloges, comme celle qu'au dire d'Yves de Chartres l'empereur Charlemagne reçut du roi de Perse. C'est bien là sans doute l'origine des carillons de nos églises et beffrois. Les théoriciens de l'époque se sont beaucoup occupés de ces carillons. Ils les désignent sous le nom de « cymbala », « nolae » ou encore « tintinnabula » et nous renseignent, malheureusement avec plus d'abondance que de clarté, sur la manière de fondre les clochettes. C'est à l'étude de ces traités que la présente monographie est consacrée. Après une introduction, résumée ci-dessus, l'auteur énumère et décrit les manuscrits en les répartissant en quatre groupes, d'après la succession des clochettes à fondre. Suit l'édition critique des textes. Ayant déjà publié cette étude au vol. I de sa « Muziekgeschiedenis der Middeleeuwen », l'auteur justifie cette édition séparée par l'intérêt spécial que peut présenter le sujet pour de nombreux lecteurs. Ceux-ci y trouveront une documentation très complète, commentée avec une remarquable érudition.

G. De Wolf, S. I.

ASCÉTISME.

Doctrine et prédication

G. CHEVROT. — *Conférences de Notre-Dame. Carême 1938* et *Retraite Pascale.* Paris, Desclée De Brouwer, 1938, 18 × 11 cm., 6 fois 32 et 116 p. Prix : 2,25 frs chaque fasc. et 10 frs pour Retraite Pascale.

La parole du chanoine Chevrot est avant tout humaine et évangélique. La Retraite pascale sera intitulée : « L'évangile au secours de notre infirmité » ; c'est déjà l'idée inspiratrice de toutes les conférences qui se résument en deux mots : « L'éternelle actualité de l'évangile ; l'homme nouveau ».

C'est d'un regard très objectif que le conférencier s'efforce de considérer le monde actuel. Il s'attache au bien comme au mal, et de préférence au bien ; il envisage d'un cœur généreux et sympathique l'effort des penseurs non croyants qui cherchent la vérité, aussi bien qu'il contemple le désarroi des foules entraînées loin de la foi chrétienne ; il cite les Bergson et les K. Marx et les Lénine, relevant ce qu'ils disent de vrai, et il met leurs témoignages ou leurs vues en regard des principes vivifiants : « La bonne Nouvelle du Royaume de Dieu, la chaîne d'or des Béatitudes », etc... Il ouvre la perspective des horizons éternels à laquelle s'illuminent et s'approfondissent les tâches présentes ; il montre comment se recrutent et se sacrent les « hommes nouveaux ».

Sa théologie est celle de saint Thomas d'Aquin ; l'expression, souvent, reprend les énoncés de Bossuet. Tout est empreint de compréhension sympathique des hommes, personnalités, peuples et nations, tout respire une énergie généreuse, tout tend à l'action qui créera un Réel plus beau.

Une critique cependant. En la conférence sur « la rançon de notre faute », nous aurions préféré, à l'interprétation des souffrances de Jésus par une sorte de substitution aux pécheurs eu vue de satisfaire à une justice vindicative, la conception, tout à la fois très actuelle et

authentiquement traditionnelle (cfr les livres de Rivière), d'un acte d'amour divin. Cet amour veut faire rentrer dans l'humanité toute la justice et la sainteté divine détruite en elle par le péché. Si le Verbe s'est fait chair, n'est-ce pas afin de communiquer aux hommes un amour de Dieu et un amour mutuel, plus fort que toutes les sollicitations et toutes les souffrances, un amour prenant sur soi et les suites nécessaires et immanentes du péché, et en outre tout ce que vient y ajouter la méchanceté des hommes, de manière à ce que le péché avec toutes ses suites soit vaincu ? C'est l'amour du Père et c'est l'obéissance du Fils unique à cet amour, obéissance communiquée aux hommes, s'ils acceptent, qui ordonnent et qui procurent la rançon de nos fautes. Cette conception, de plus en plus répandue, se réclame de la Tradition la plus authentique et répond si bien au dessein généreux et à toute la pensée réaliste du conférencier de Notre-Dame.

M. Claeys Boúúaert, S. I.

V. DILLARD, S. I. — *Au Dieu inconnu.* Paris, Beauchesne, 1938, 19 × 12 cm., 232 p.

Un beau livre, qu'on aura plaisir à lire et profit à méditer. Ce sont des soliloques, des méditations sur le Saint-Esprit, l'Esprit dont l'œuvre est toute de recueillement et de silence au fond des âmes, Esprit du Christ, Esprit d'adoption, Esprit qui crée un cœur d'enfant dans le chrétien. Ces choses magnifiques, l'auteur les dit avec amour et force, sans que jamais la phrase ou la pensée soient banales. Nous signalerons spécialement le second chapitre, « Veni », où la caractéristique propre de la dévotion envers le Paraclet est si bien mise en évidence. La troisième Personne est don, don que l'on tient et que l'on possède, que l'on demande et que l'on attend : « Ce « Veni », nous ne l'adressons jamais au Père. Nous n'oserions jamais le prier de se déranger pour venir nous consoler dans nos tracas spirituels ». De fait, l'attitude de l'Eglise devant le Paraclet est autre que devant le Père et le Fils, et c'est là une donnée capitale pour la théologie de l'Esprit.

E. Mersch, S. I.

A. BERTRAM. — *Charismes de vie sacerdotale. Grandeurs et devoirs du prêtre.* Traduit de l'allemand par l'abbé René Guillaume. Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1938, 20 × 13 cm., 336 p. Prix : 22 frs.

Simples, libres d'allure comme des causeries à bâtons rompus, ces entretiens constituent un enseignement complet de pastorale. Tout y est dit avec bonhomie, un grand sens des réalités, une connaissance profonde et toute sympathique de l'âme sacerdotale. Nous recommandons vivement ces pages à la méditation des prêtres.

C. Sevrain, S. I.

H. CHASSAGNON. — *Le Sacré-Cœur et le prêtre.* Paray-le-Monial, Secrétariat des œuvres du Sacré-Cœur, 1936, 16 × 13 cm., 108 p. Prix : 4 frs.

H. CHASSAGNON. — *Le Sacré-Cœur et les séminaires.* Ibid., 1938, 16 × 13 cm., 60 p. Prix : 3 frs.

Mgr Chassagnon, évêque d'Autun, présente au clergé, en une brochure dense et claire, les motifs d'une dévotion ardente au Sacré-Cœur de

Jésus. Il rappelle les apparitions de Paray-le-Monial et découvre dans les paroles de N. S. une méthode d'apostolat bien spécifiée ; il énumère les fruits de cette dévotion et insiste sur son sentiment caractéristique : la Réparation ; il termine enfin en proposant au lecteur prêtre l'Association sacerdotale de Paray-le-Monial pour l'aider à réaliser l'idéal de vie proposé. Cette Association n'est pas une règle imposant des lois en fonction d'un but à atteindre..., elle est une orientation de l'intelligence, une direction de la volonté vers le Sacré-Cœur. En un mot, un état d'âme constitué, non par une idée spéciale concrétisée dans un règlement de société, mais par une idée générale, universelle : la foi en Jésus, en son amour, en sa grâce. Elle s'offre ainsi à tout prêtre, quel qu'il soit.

Mgr Chassagnon fit suivre cette brochure d'une seconde : « Le Sacré-Cœur et les Séminaires ». Au Grand Séminaire comme au Petit Séminaire, la dévotion au Sacré-Cœur se présente comme le moyen de formation, la méthode de sanctification sacerdotale la plus apte, la plus totale. L'Evangile, les apparitions de Paray, la voix de l'Eglise et des Papes, les besoins du monde moderne incitent les futurs prêtres à adopter cette dévotion comme loi ordinaire de leur vie.

R. Turine, S. I.

L. M. de la TOUCHE. — *Heilig Hart en Priesterschap.* Traduit par le Prieuré « Regina Pacis », Schotenhof. Malines, Bonden v. h. Heilig Hart, 1938, 20 × 13 cm., IV-310 p. Prix : 15 frs.

Le Secrétariat des Ligues du Sacré-Cœur a pris une heureuse initiative, en faisant traduire ce livre. Publié pour la première fois en 1910 sous le titre « Le Sacré-Cœur et le Sacerdoce », il connut immédiatement un grand succès. La manière dont l'ouvrage fut composé mérite d'être rappelée. Ce fut sur les instances expresses du Sacré-Cœur qu'une religieuse visitandine, la Mère Louise Marguerite de la Touche, fut amenée à mettre sur papier le fruit de ses réflexions et de ses méditations. Si les sujets traités dans les trois premières parties se retrouvent fragmentairement dans d'autres opuscules de piété, le ton en est très personnel. L'humanité du Sauveur s'y détache avec un relief tout particulier dans ses actions extérieures, ses vertus sacerdotales et son amour pour les disciples. La quatrième partie, la plus originale, pénètre davantage dans le mystère de l'amour divin et souligne son affection spéciale pour les prêtres. A une époque, où plus que jamais on exige une vie sainte des chrétiens et surtout des prêtres, ces derniers trouveront dans ce livre ample matière de méditation, pour nourrir leur idéal sacerdotal et modeler leur intérieur sur le cœur du divin Maître.

R. Caron, S. I.

TH. UYTTENBROECK, O. F. M. — *Sacerdotes hominum salvatores.* Anvers, Veritas, 1937, 17 × 13 cm., 264 p.

Le thème de ce volume n'est autre que l'adage célèbre : « Sacerdos alter Christus ». L'auteur nous montre qu'en union avec le Christ le prêtre est cause méritoire, exemplaire et vitale de la rédemption qu'il achève. L'exposé doctrinal, précis et sûr, sans subtilité, ainsi que le commentaire sobre et pieux nous font pénétrer la grandeur du sacerdoce, qui vient, pour ainsi dire, porter secours à Dieu lui-même et remplacer le Christ. Certains regretteront peut-être de le voir écrit en latin, encore qu'il soit limpide et sans recherche. Nous souhaitons

pourtant que tout prêtre médite ces « considérations sur le sacerdoce catholique », où la doctrine et la piété s'adaptent si bien aux circonstances concrètes de tout apostolat sacerdotal.

L. Van der Biest, S. I.

D. THALHAMMER, S. I. — *Jenseitige Menschen. Eine Sinndeutung des Ordensstandes.* Fribourg e. Br., Herder, 1937, 19 × 11 cm., 106 p. Prix : 2 Mk.

Voici une étude vraiment originale et fort suggestive sur l'essence de la vie religieuse. Les trois vœux y sont présentés non seulement comme un moyen de s'évader de la triple concupiscence, mais surtout comme un « passage » en Dieu. L'auteur retrouve également dans la vie religieuse le double aspect du mystère du Christ : mort au monde et au péché, naissance à une vie nouvelle. Le dernier chapitre est consacré à montrer la place que les vrais religieux, « hommes de l'au-delà », occupent dans le monde.

E. Bergh, S. I.

F. PIRE. — *De la vocation sacerdotale et religieuse.* Tongerloo, Librairie St. Norbert, 1938, 18 × 13 cm., 70 p. Prix : 6 frs.

Ce petit livre s'adresse aux religieux clercs qui ont la charge de préparer ou de former de jeunes recrues pour leur Institut. Il traite de l'éducation dans les écoles apostoliques, du discernement des vraies vocations dans ce milieu, de la formation spirituelle et intellectuelle des jeunes religieux. Un chapitre spécial est consacré à la question de l'aptitude des candidats en matière de chasteté. Rappel clair de principes traditionnels, cet ouvrage a reçu de S. Em. le cardinal Van Roey un franc éloge, mérité.

E. Bergh, S. I.

H. BARAGLI, S. I. — *Al Bivio.* Rome, Segretariato nazionale Congregazioni Mariane, 1938, 17 × 12 cm., XII-176 p. Prix : 3 lires.

Al Bivio, c'est-à-dire « le Carrefour » : la couverture, sur laquelle se détache en noir et rouge un poteau indicateur signalant un croisement de routes, l'évoque immédiatement et de façon suggestive. L'auteur veut faire connaître et aimer la vocation sacerdotale, religieuse et missionnaire. Idées et arguments nourris et variés, groupés sous sept chefs principaux, apportent incontestablement à la thèse de l'auteur une démonstration solide. Des anecdotes et exemples, judicieusement choisis, suggestifs et attrayants rendent un peu plus facile la lecture de cet ouvrage qui, à notre avis, s'adresse cependant trop exclusivement à la raison raisonnante. Nos jeunes ne désireraient-ils pas plus de vie et plus d'enthousiasme ? Un détail pour terminer : pourquoi rejeter à la fin du livre les notes que tout lecteur serait heureux de trouver au bas des pages ?

A. M.

P. A. JALUNA, S. I. — *Conquiste di Apostoli.* Catania, Pia società S. Paolo, 1938, 15 × 11 cm., XVI-222 p. Prix : 3,50 lires.

En ces quelque 220 pages, l'auteur présente à la jeunesse assoiffée d'idéal 26 types de Jésuites missionnaires de la Province de Sicile. Un chapitre précède qui expose dans sa poignante réalité le problème missionnaire. Le style alerte et les titres suggestifs rendront certainement attrayante la lecture de ce petit livre. Peut-être qu'un choix d'une qualité supérieure de papier aurait permis une meilleure impression des photos qui illustrent le texte.

A. M.

G.-M. LE BRUN. — *In Christo ! Programme de vie catholique.* 2e édition. Tournai, Casterman, 1938, 20 × 13 cm., 324 p. Prix : 18 frs.

Dans ce programme de vie catholique, l'auteur montre que c'est par sa constitution même que la vie chrétienne est une vie d'union à tous, une vie de portée universelle et sociale. Elle l'est en elle-même, elle l'est par la nourriture qui l'entretient et qui est l'eucharistie ; elle doit l'être en ses activités : adoration, prière, souffrances, vertus, œuvres ; elle doit l'être dans tout son développement : c'est le plan de l'ouvrage. Elle doit être tout cela, parce qu'elle est la vie d'un membre dans le corps mystique du Christ, « in Christo ».

De ce corps mystique, l'auteur ne vise pas à fournir une explication théorique, mais il veut en donner une vue générale et comme une impression d'ensemble, et il a, pour en évoquer l'image, de bonnes comparaisons. Il le conçoit surtout comme une réalité juridique, existant par la volonté du Christ qui donne aux fidèles ses mérites — et aussi cependant comme une réalité physique dont l'unité tient à la dérivation de grâce qui vient, dans les sarments, de la vigne. Il ne semble pas avoir pris position sur ce point, important cependant dans la matière, ni, par conséquent, avoir une doctrine ferme sur ce que peut être la dignité réelle des œuvres opérées par les membres de ce corps. C'est ce qui explique l'une ou l'autre formule inexacte.

L'exposé est vivant et concret, avec quelque chose de communicatif et d'alerte qu'il avait sous sa première forme, quand il était encore des lettres destinées à un seul lecteur.

E. Mersch, S. I.

E. ROCHE, S. I. — *Chrétiens dans le monde.* Paris, Bloud et Gay, 1939, 19 × 12 cm., 204 p. Prix : 18 frs.

L'auteur s'adresse à toutes celles et à tous ceux que la vie ordinaire emporte dans son engrenage et voudrait que son livre leur apprenne à voir Dieu en toutes choses et toutes choses en Dieu. Les idées très riches développées ici sur la vie intérieure, la grâce, leur rôle sur l'intelligence, la volonté et le cœur sont bien de nature à fonder une incomparable spiritualité d'Action catholique. « Ni méditation, à proprement parler, ni simplement analyse philosophique », ce livre est, quant à la forme, d'un genre mêlé. Pour la masse des fidèles qu'il veut atteindre, il n'est pas toujours d'une lecture facile et c'est dommage, car la doctrine en est aussi large que bienfaisante.

John W. Saatman, S. I.

P. PLOUMEN. — *De katholieke levensopvatting. Het burgerschap in twee rijken, Kerk en Staat.* Bois-le-Duc, Malmberg ; Anvers, Standaard-Boekhandel, 1937, 24 × 16 cm., 138 p. Prix : 24 frs.

Comme l'explique le sous-titre, l'auteur expose « la conception catholique de la vie » surtout du point de vue du problème des relations entre l'Eglise et l'Etat, pour autant que le chrétien individuel y est intéressé. Citoyen de deux royaumes, l'Eglise et l'Etat, le catholique se trouve placé de ce chef devant des conflits de conscience, dont l'auteur, après avoir solidement établi les principes généraux, examine en détail quelques cas pratiques. Signalons entre autres le problème de la stérilisation et celui de l'appartenance aux partis totalitaires.

E. Druwé, S. I.

D. CONSIDINE, S. I. — *Paroles d'encouragement.* 1re, 2e et 3e séries. Traduit de l'anglais par G. de Vaulx de Champion. Coll. Museum Lessianum, Section ascétique et mystique, 34. Bruxelles, Edition Universelle, 1939, 14 × 12 cm., 184 p. Prix : 12 frs.

De ces brèves exhortations et conseils extraits des notes du R. P. Considine se dégagent les lignes dominantes de toute une direction spirituelle, à l'usage « non des personnes tièdes ou frivoles, mais de celles que préoccupe anxieusement la recherche du Maître ». La manière de l'auteur est d'une savoureuse franchise ; simple et réaliste, élevant l'âme au-dessus d'elle-même, concentrant tout son regard sur ce Dieu discret et patient, dont elle doit se faire une opinion favorable, et qui ne lui demande ni contorsion ni ascétisme morbide. Il va sans dire que ces réflexions, très denses par endroits, méritent d'être pénétrées lentement. Une simple lecture, même attentive, ne leur permettrait pas d'agir, suivant le témoignage du cardinal Vaughan, comme une école de sérénité et de généreuse libération. La traduction a dû faire effort — on le sent parfois — pour ne pas trop affaiblir le relief et l'accent personnel de l'original anglais.

A. Favre, S. I.

P. QUADRUPANI. — *L'exacte mesure des vertus ; éclaircissements sur la vie chrétienne.* Adapté par M. l'abbé R. Mialhe. Coll. « Paroles de Vie ». Paris, Desclée De Brouwer, 1938, 14 × 10 cm., 252 p. Prix : 10 frs.

Considérations variées sur diverses vertus et non un traité. La lecture en est aussi bienfaisante qu'agréable. Et l'on saura que c'est bien l'exacte mesure, quand nous aurons dit que l'esprit est purement salésien. Dans les textes qui suivent les chapitres, presque uniquement des citations de S. François de Sales. Le chapitre sur la perfection reste vague et semble moins bien venu.

C. Sevrain, S. I.

Mgr de la BOUILLERIE. — *Overwegingen bij het Heilig Sacrament des Altaars.* Traduit en flamand par L. De Roover. Averbode, Goede Pers, 1938, 20 × 13 cm., 242 p. Prix : 18 frs.

En une traduction et impression fort soignées, on présente ici au lecteur flamand les méditations pour l'Heure Sainte de Mgr de la Bouillerie. Bien que pleines d'une piété simple, elles paraîtront parfois, par leurs longs développements et leur affectivité un peu appuyée, ne pas assez compter sur la spontanéité du lecteur.

M. C.

MALARD, C. et S. — *La Nativité, évocation radiophonique.* Paris, Spes, 1939, 19 × 12 cm. Prix : 10 frs.

Il n'y a plus rien à dire sur l'art magistral de Mesdames Malard pour la mise en ondes des épisodes évangéliques. On pourra se rapporter aux comptes rendus de « la Pentecôte » et du « Dieu vivant ». Voici donc la trilogie complète : Incarnation, Rédemption, continuation du Christ dans l'Eglise. Nous croyons, avec le P. Lhande, qu'une triple réussite de ce genre est chose rare. Souhaitons que nos organismes d'émission catholiques y viennent souvent puiser.

J. Masson, S. I.

H. MORICE. — *La Mère de Jésus. Trente et une lectures pouvant servir pour le mois de Marie et le mois du Saint Rosaire.* Paris, Téqui, 1939, 19 × 12 cm., 246 p. Prix : 12 frs.

Le titre suggère assez le « timbre particulier » de cette « petite note du concert marial » : montrer dans la vie de Marie l'intime conformité de la Mère et du Fils, comme elle a vécu par avance les leçons évangéliques, elle qui fut disciple de son enfant, et tout ce qu'Il tenait de sa première éducatrice. Avec une foi réaliste l'auteur raconte le message marial et l'applique à nos vies chrétiennes dans des pages claires qui ne manquent pas de charme. Nos congrégations de grands et d'adultes en tireront profit.

G. Gilleman, S. I.

H. HONORE. — *Cinq minutes avec Notre-Dame.* Paris, Edit. Spes, 1938, 14 × 11 cm., 106 p. Prix : 6 frs.

H. HONORE. — *Cinq minutes avec ton prochain.* Ibid., 152 p. Prix : 7,50 frs.

Second et troisième volumes de la collection « Cinq minutes avec... ». Dans son premier volume, l'auteur avait mis le jeune lecteur face à face avec son âme. Après l'avoir « intériorisé », il lui ouvre le monde, comme champ d'apostolat, et il lui donne Marie comme modèle et protectrice. Deux fois trente méditations, courtes, variées, vivantes, dépouillées de tout formalisme. La pensée frappée, l'histoire qui accroche, l'émotion discrète et vraie, tout cela est mis à la disposition d'une doctrine substantielle. La vérité théologique ou ascétique, qui anime chaque chapitre, n'est jamais noyée sous la littérature, mais elle n'est pas non plus à ce point dépouillée qu'elle en paraisse aride ou desséchante. Tout dans ces deux volumes est exact et riche, chrétien et humain, jeune à la fois et très mûr. La variété d'allure rapprochera de Dieu, même des têtes légères que l'on voudrait faire prier.

John W. Saatman, S. I.

M. GASNIER, O. P. — *Le message de Lourdes.* Illustrations de Lucie Roisin. Paris, Ed. « Alsatia », 1938, 18 × 14 cm., 211 p.

Dans « la divine comédie de Lourdes », qu'il publiait il y a cinq ans, le P. Gasnier s'était efforcé de montrer l'existence d'un rapport étroit entre les célèbres apparitions à Massabielle et les mystères du Rosaire. Cette thèse, originale à coup sûr et qui ne manqua pas de piquer la curiosité, est rapidement reprise dans « le message de Lourdes » ; mais l'effort principal de ce nouveau livre porte sur les trois premières apparitions qui se présentent comme une sorte de prélude à la série des faits miraculeux de Lourdes et que l'auteur, pour cette raison, n'avait pas étudiées dans son premier ouvrage.

Dans la pensée du R. P. ces trois apparitions correspondent aux trois « Ave » qui servent de prologue au Rosaire. Dans la première, la Vierge aurait manifesté sa puissance ; dans la seconde sa sagesse et sa miséricorde dans la troisième. Hypothèse qui ne manque pas de grandeur et de poésie, mais dont les fondements, il faut bien l'avouer, semblent quelque peu fragiles. Il serait trop long d'examiner tous les arguments ; contentons-nous, à titre d'exemple, d'étudier ceux que l'auteur nous présente pour la première apparition.

La démonstration se ramène à un long parallèle entre l'apparition de Jahweh au pied du mont Horeb, où la puissance divine se manifeste par des prodiges, et celle de la Vierge à Bernadette près du buisson d'églantier. Ce buisson de fleurs rouges où la Vierge apparaît nimbée de lumière correspondrait au buisson en flammes vu par Moïse... C'est

possible ! Comme il est possible aussi que le bâton du Patriarche, — ce bâton qui, jeté à terre, se change en serpent — trouve sa réplique dans le chapelet « virga Rosarii » qui, déposé sur le sol, « figurerait assez bien, avec ses grains enfilés, l'image des anneaux enroulés du serpent » (p. 64). Le miracle de la main de Moïse, subitement couverte de lèpre, puis aussi subitement guérie, peut, sans aucun doute, avoir un lien symbolique avec les guérisons qui se feront plus tard à Lourdes, mais nous avouons ne pas voir son rapport à la première apparition. Enfin, le troisième signe de Jahweh, « l'eau changée en sang », ne nous semble pas se répéter « d'une façon saisissante » dans la découverte de la source de Massabielle.

Même en le supposant fondé, ce triple rapprochement suffirait-il pour qu'on puisse voir « un dessein de Dieu dans cette correspondance entre la vision d'Horeb et celle de Lourdes » et pour qu'on puisse conclure que, dans sa première apparition, la Vierge a voulu manifester sa puissance ?...

Bref, nous sommes bien forcé de dire que ce second volume n'apporte guère d'arguments en faveur de la thèse présentée, répétons-le, d'une façon beaucoup plus séduisante dans le premier ouvrage. Néanmoins nous ne doutons pas que ce livre ne soit bienfaisant pour beaucoup d'âmes pieuses par les leçons doctrinales et les multiples applications morales qui s'en dégagent.

J. Lemaire, S. I.

P. J. EYMARD. — *Lijdensmoed. — 1. Beteekenis van het lijden. — 2. De vruchten van het lijden. — 3. Gesteltenissen waarmede wij moeten lijden.* S. S. S.-uitgave n^os^ 8-9-10. Bruxelles, Eucharistische Boekhandel, 1938, 19 × 12 cm., 112 p. chacun. Prix : 8,50 frs chacun.

L'intérêt de ces pensées, c'est que, mieux que des considérations spéculatives, elles sont la respiration d'une âme formée à l'école de la souffrance. L'auteur anonyme du recueil ne se contente pas de nous livrer les réflexions du bienheureux P. J. Eymard. Il les commente largement et a su les grouper de façon heureuse. Les deux premières parties étudient le pourquoi et les fruits de la douleur ici-bas. Une troisième partie analyse les dispositions requises dans la souffrance chrétienne. De nombreuses citations du N. T. et de larges extraits des écrits des Saints ajoutent au charme de l'ouvrage et en font un manuel de méditation aussi solide que pratique.

J. Van den Bossche, S. I.

L.-J. MOREAU, O. P. — *Fleurs de Calvaire.* Paris, Edit. « Alsatia », 1938, 19 × 12 cm., 110 p. Prix : 8 frs.

Le sous-titre dit bien le but de l'auteur : « La souffrance dans notre vie ». C'est en effet le problème de la souffrance qu'il étudie, et c'en est la richesse et la fécondité qu'il montre. Un peu aride peut-être, le travail est pourtant intéressant. Nous voudrions seulement que la conclusion soit moins chargée de choses qui se bousculent et demanderaient d'autres développements.

C. Sevrain, S. I.

P. CLAUDEL. — *Introduction au « Livre de Ruth ». Texte intégral de l'ouvrage de l'abbé Tardif de Moidrey.* Paris, Desclée De Brouwer, 1938, 21 × 13 cm., 238 p. Prix : 21 frs.

Commenter « spirituellement » le petit récit biblique, et montrer au delà de la charmante histoire de la jeune Moabite celle de l'âme chrétienne qui se voue à Dieu dans la vie religieuse, tel avait été le but de l'abbé Tardif. Le bréviaire nous offre pas mal d'exemples d'une interprétation allégorique aussi poussée. C'est assez pour charmer un poète. Paul Claudel a donc fait réimprimer ce commentaire. Auparavant, il est allé d'une longue préface où les partisans de l'exégèse « littérale » sont parfois rudement pris à partie. Si plusieurs, aujourd'hui, envisagent trop exclusivement le côté humain des Saintes Lettres, on a raison de leur rappeler que le contenu divin, comme tel, risque de ne plus être aperçu ; mais c'est une exagération de décrier la critique textuelle et les études philologiques autour de la Bible. Paul Claudel n'a-t-il pas cédé au plaisir de « charger » des exégètes qui ont le souci des interprétations littérales et éprouvent peu de goût pour les autres ? A côté de remarques et de réflexions très justes, il y a des passages où le point de vue de l'adversaire est mal saisi et d'autres où l'exagération est poussée loin. Au reste, tout est écrit avec bonne humeur et verve. Sans partager sur tous les points les jugements et les vues de Paul Claudel, on le lit avec plaisir.

L. Tromont, S. I.

Biographies.

H. GAUBERT. — *Les grandes conversions.* Coll. Histoire anecdotique de l'Eglise, 1. Paris, Spes, 1939, 19 × 12 cm., 256 p. Prix : 12 frs.

Infiniment variés sont les chemins qui mènent à Dieu, et chacun possède son secret de beauté et d'amour. En ce premier volume d'une histoire anecdotique de l'Eglise, l'auteur a glané, au cours des siècles, neuf biographies de convertis. Ils ont tous les neuf ce trait commun : à un moment de leur vie, ils ont renversé la vapeur. Mais à part cela que de différences ! Le lecteur qui lira ces pages au style vif et alerte, mais nullement romancé, en goûtera le charme profond et la bienfaisante emprise. Il revivra successivement les heures décisives qui furent celles de saint Paul, de saint Augustin, de saint Ignace, d'Henri IV, de Pascal, de Turenne, de l'abbé de Rancé, de Louise de la Vallière et de Marie-Alphonse Ratisbonne. Et il n'oubliera pas de méditer profondément devant les graphiques, qui, en guise de conclusion, tentent de schématiser sous une forme linéaire les évolutions si variées de ces marches vers Dieu.

R. Mols, S. I.

C. ARAGONNES. — *Madame Louis XIV, Françoise d'Aubigné, marquise de Maintenon.* Coll. Idéalistes et animateurs, 17. Paris, Bonne Presse, 1938, 19 × 12 cm., 208 p. Prix : 10 frs.

Aventure étonnante. Née en prison, pauvre, abandonnée, humiliée, épouse et garde-malade de Scarron, gouvernante de princes, Mme de Maintenon finit par être presque reine et ramena Louis XIV à une vie vraiment chrétienne. Tout cela, avec la fondation et la direction de S. Cyr, alors maison d'éducation pour « demoiselles », est narré alertement et se lit avec beaucoup d'intérêt.

C. Sevrain, S. I.

H. DE VISMES. — *Camille de Soyecourt, Carmélite au grand cœur, 1757-1845.* Paris, Desclée De Brouwer, 1938, 19 × 12 cm., 160 p., 3 illustrations. Prix : 10 frs.

Les détails n'abondent pas ici comme dans le livre de Lenôtre. Pourtant, cette femme étonnante s'y révèle aussi puissamment. Petite fille noble, riche et douillette, Camille se fait carmélite et atteint du premier coup l'héroïsme dans la mortification. Jetée seule sur les chemins, en pleine révolution, elle finit par reconstituer une communauté, devient une puissance avec qui Napoléon lui-même doit compter. Il faut lire cette esquisse.

C. Sevrain, S. I.

E. GUYNOT. — *Sainte Bernadette. Souvenirs inédits.* Paris, Edit. Spes, 1937, 19 × 12 cm., 352 p. Prix : 15 frs.

A ceux qui ont déjà fait la connaissance de Ste Bernadette, nous ne saurions assez recommander la lecture de ces « souvenirs inédits ». On y lira comment l'exquise délicatesse du Cœur de Notre-Seigneur a trouvé en elle, pour se raconter et se livrer toujours plus profondément à nous, un prisme incomparable. Nos contemporains si avides du détail concret et vécu seront largement satisfaits ; ils se diront peut-être, en fermant le livre, que le plus grand miracle de Lourdes est et restera Ste Bernadette elle-même. Ajoutons encore que, grâce à l'enquête du chanoine Guynot, nous sommes bien fixés sur la prétendue persécution que sainte Bernadette aurait eu à subir dans sa congrégation. Peu de saintes ont connu de leur vivant pareille vénération...

M. Collin, S. I.

M.-A. FABRE. — *Les martyrs d'Arcueil (25 mai 1871).* Paris, Edit. du Cerf, 1938, 19 × 12 cm., 140 p. Prix : 10 frs.

Dans ce récit d'un des épisodes les plus tragiques de la terrible histoire de la Commune de Paris, l'auteur, laissant tomber tout artifice de style et de composition, s'est contenté d'exposer les faits. Exposé poignant et d'une simplicité brutale, basé sur des pièces nouvelles découvertes dans les Dossiers des Conseils de guerre conservés aux Archives du Ministère de la Guerre. Témoignage accablant pour les coupables, plus accablant encore pour les théories subversives qui les ont inspirés.

R. Mols, S. I.

D. LATHOUD. — *Saint Jean Bosco, l'entraîneur des jeunes.* Coll. Idéalistes et animateurs, 16. Paris, Bonne Presse, 1938, 19 × 12 cm., 196 p. Prix : 10 frs.

Voilà bien le type de l'animateur qu'il fallait classer dans cette collection. Et l'auteur a fait rapide, concrète, sans longs raisonnements, cette biographie du grand ami des jeunes qui plaira à notre jeunesse.

C. Sevrain, S. I.

S. NAVANTES. — *L'ange du sacerdoce. — Sainte Thérèse de Lisieux.* Averbode, Bonne Presse, 1938, 20 × 14 cm., X-298 p. Prix : 12 frs.

Les prêtres liront ces pages avec intérêt et profit. Si nous devons aux biographes antérieurs maint renseignement ici répété, leur réunion en un seul volume et d'un unique point de vue leur donne une valeur significative plus appréciable. De plus, les chapitres consacrés aux « Pensées sur le Sacerdoce », aux « Frères d'armes », au « Troisième frère spirituel » de sainte Thérèse, fournissent plus d'un détail inédit, venant fort heureusement nuancer le portrait qui nous avait été tracé jusqu'à ce jour.

J. Sonet, S. I.

R. PERIER. — *Sœur Marie-Joseph, religieuse de Marie-Thérèse 1886-1917.* Avignon, Aubanel-Père, 1938, 19 × 12 cm., 78 p. Prix : 9 frs.

Cette simple biographie d'une jeune religieuse morte à trente ans, sans éclat, comme elle avait vécu, nous montre les réserves d'héroïsme que l'Eglise possède toujours. C'est la vie tout unie et monotone, mais transformante de celles qui se donnent avec amour à la tâche ingrate de l'éducation. Exemple attachant parmi les nombreuses vies dont personne ne connaîtra le dévouement caché.

L. Van der Biest, S. I.

Un appel à l'amour. Sœur Josefa Menéndez, religieuse coadjutrice de La Société du S.-C. de Jésus (1890-1923). Toulouse, Apostolat de la Prière ; Bruxelles, Edit. Universelle, 1938, 19 × 12 cm., 210 p., plusieurs photos. Prix : 12 frs.

Vie d'une religieuse Coadjutrice de la Société du Sacré-Cœur de Jésus, sœur Josefa Menéndez. Née à Madrid, le 4 février 1890, elle passa les quatre années de sa vie religieuse au couvent des Feuillants, à Poitiers et mourut à l'âge de 33 ans, le 29 décembre 1923. Exemple d'une vie tout humble et tout effacée dont le cadre modeste fut un atelier de couturière.

P. T.

E. MAIRE. — *Images de Dom Chautard, Abbé de Sept-Fons.* Paris, Flammarion, 1937, 19 × 12 cm., 150 p. Prix : 10 frs.

Pour beaucoup, Dom Chautard est l'auteur d'un livre pieux qui a grand succès ; pour un plus petit nombre, il est le défenseur des ordres religieux aux prises avec Clémenceau. Mais bien peu savaient qu'il fut d'activité débordante, au point d'en paraître fébrile et de sembler en contradiction avec la vocation contemplative d'un trappiste. Et c'est la révélation que nous en fait E. M. Sans doute, il y eut des ombres au tableau et qu'on pourrait reprocher à l'auteur d'avoir trop dissimulées. Mais il ne nous promettait pas une vie. Seulement des « images ». Et vraiment, il nous montre de très belles images, et fort vivantes, qui feront de nouveaux amis à ce moine dont l'influence fait songer à saint Bernard.

C. Sevrain, S. I.

R. LOUP. — *Un apôtre de Jésus-Ouvrier. Jules-Maximilien Schuh, 1860-1930.* St. Maurice (Suisse), Oeuvre St. Augustin ; Paris, Casterman, 1938, 20 × 13 cm., 235 p., 4 planches. Prix : 18 frs (frs suisses 2,50).

J. M. Schuh naquit en Sarre, l'année 1860, mais vint bientôt habiter Paris où il passa toute sa jeunesse. Dès son enfance, il manifesta un tempérament richement doué ; il était pieux, ponctuel, travailleur, énergique. En 1879, il entra au noviciat des Frères de Saint Vincent de Paul ; il fut ordonné prêtre en 1885 et dirigea successivement plusieurs maisons de sa congrégation. Par suite de dissensions qu'avait provoquées chez les Frères de S. Vincent de Paul la question du « Ralliement », il fut amené à demander la sécularisation. En 1916, il passa en Suisse où il exerça le saint ministère jusqu'en 1930, date de sa mort. Familiarisé avec la pauvreté dès ses premières années, M. Schuh consacra toute sa vie à l'apostolat des ouvriers. La méditation et la prière lui firent comprendre le profit qu'il y aurait à proposer aux tra-

vailleurs l'exemple du divin artisan de Nazareth. Il consacra donc à l'organisation de l'œuvre de Jésus-Ouvrier le temps que lui laissait un ministère paroissial très actif exercé à Genève entre 1916 et 1928. L'œuvre devait grouper l'élite des travailleurs qui, par leur prière et leur travail, par leur charité et par leur bon exemple, se consacreraient au relèvement spirituel des masses laborieuses. Cette œuvre, que M. Schuh remit aux mains des Frères Prêcheurs peu de mois avant sa mort, fut le couronnement de sa vie de prêtre. « Allez à l'ouvrier », nous répète Sa Sainteté Pie XI après le Pape Léon XIII. Le livre de M. Loup propose un bel exemple de cette consécration aux travailleurs ; nous souhaitons qu'il éveille dans les cœurs des prêtres beaucoup de dévoûments semblables et qu'il leur fasse trouver dans la dévotion à Jésus-Ouvrier les principes féconds de rénovation spirituelle qu'elle contient.

C. Mertens, S. I.

BERTHILDE (1893-1931). — *Ecrits spirituels*, publiés par Madeleine Noel. Paris, Edit. Dillen, 1938, 19 × 14 cm., 216 p., 2 portraits. Prix : 13,50 frs.

Parents divorcés, défense fréquente de sa mère d'aller à la sainte Messe et de communier, employée de bureau et entendant tout ce qu'il ne faut pas ; dans tout cela, Berthilde vit dans une union intense et ininterrompue avec Notre-Seigneur. Travailleuse, elle fait parfaitement sa part et aide encore les autres. Toujours souriante et serviable, elle gagne tout son entourage et convertit des compagnes. Cette histoire d'une âme d'après ses notes intimes, est à recommander aux jeunes filles.

C. Sevrain, S. I.

Een priester van onzen tijd. Zeer Eerwaarde Heer August Nobels 1884-1938. Gand, Gouwsekretariaat K. S. A., 1938, 20 × 15 cm., 208 p.

Des amis de Monsieur Nobels ont voulu fixer les souvenirs encore tout palpitants d'actualité qu'a laissés dans de nombreux cœurs le vaillant curé de S. Jean-Baptiste, mort en pleine activité apostolique, après avoir offert sa vie « pour toutes les œuvres catholiques ». Si ce livre est un panégyrique, son objectivité n'a rien souffert, semble-t-il ; qu'on note seulement l'aisance spontanée du style des auteurs ; qu'on s'en réfère surtout aux quelque trente reproductions des sculptures du défunt, ou aux 70 pages extraites de ses nombreuses conférences, de ses « woordjes » aux séminaristes de S. Nicolas, et de ses conseils à ses soldats et ses paroissiens. M. Nobels avait une âme franciscaine, amie fidèle de la pauvreté et des mystères de l'enfance, mais surtout passionnée pour la vie exubérante dans toutes ses manifestations. S'il aimait l'art, il fut avant tout prêtre, et prêtre dévoué.

A. Taymans, S. I.

Pie XI, pape des missions. 6 février 1922-10 février 1939. Namur, Edition de la revue « Grands Lacs » ; Tournai, Casterman, 1939, 24 × 16 cm., 192 p., 60 photos. Prix : 15 frs.

Numéro spécial de « Grands Lacs », à la mémoire de Sa Sainteté Pie XI, avec la collaboration de M. Georges Goyau, de l'Académie française ; de Mgr André Bouquin, directeur de l'Agence Fides ; de Mgr Louis Picard ; de Mgr Juan de Unzalu ; du R. P. Louis Burtin,

Procureur général honoraire des PP. Blancs ; du R. P. René Brouillart, S. J., rédacteur aux « Etudes » de Paris ; des abbés d'Espierres et Stiénon ; du R. P. Leloir ; du baron Greindl ; du comte Victor d'Ansembourg ; de M. Roger Saussus ; etc...

VARIA.

L. BERNE, S. I. — *L'élan jociste.* Paris, Edit. Spes, 1938, 19 × 12 cm., 170 p. Prix : 9 frs.

Le P. Berne se penche journellement sur les problèmes de la classe ouvrière avec une compréhension et une sympathie toute sacerdotale. A plusieurs reprises déjà dans les Etudes et dans les Dossiers de l'Action Populaire, il leur a consacré des articles qui firent sensation. Il a eu l'excellente idée de les réunir en un petit volume. Cette « somme » d'expériences dans le milieu populaire est bienfaisante, émouvante et suggestive. Le lecteur la parcourra d'une traite mais il aimera à méditer les pages consacrées à la L. O. C. (Ligue Ouvrière Chrétienne). Il y a là ample matière à réflexions et à réalisations.

P. De Soignie, S. I.

L. LE FUR. — *La guerre d'Espagne et le droit.* Paris, Editions Internationales, 1938, 24 × 16 cm., 74 p.

Dans cette brochure, l'éminent juriste de la Faculté de Paris étudie la guerre d'Espagne sous un double aspect : premièrement celui de la légitimité de la révolution, question de droit interne et secondement son caractère de guerre ou de simple insurrection, question de droit international. A la première question, la réponse est nettement affirmative. La seconde, plus complexe que la première, appelle une mise au point d'un grand nombre de principes de droit international : droit de belligérance, principe de non-intervention, reconnaissance de facto et de jure, etc. C'est la partie la plus instructive de cette étude.

P. De Soignie, S. I.

V. M. KUIPER, O. P. — *De katholieken en Spanje.* Coll. Waarheid en Leven. Hilversum, Brand, 1938, 18 × 15 cm., 132 p. Prix : 1,25 flor.

Brochure sur la guerre civile en Espagne. Trois parties : 1. la guerre civile espagnole et le point de vue des évêques ; 2. objections ; 3. le point de vue des catholiques.

P. d'ALTORA COLONNA de STIGLIANO. — *Responsabilités maçonniques.* Paris, Lethielleux, 1938, 19 × 12 cm., 200 p. Prix : 18 frs.

Ce livre est un réquisitoire. L'auteur y établit la part de responsabilité qu'a la franc-maçonnerie dans les malheurs qui ont frappé la France ou qui menacent son avenir : dénatalité, baisse de la morale, anti-patriotisme, progrès du communisme, danger colonial, déclin du prestige français, avènement du front populaire, etc.

Mais, comme tout réquisitoire, cet ouvrage ne peut exprimer un verdict définitif. Sans doute, il est permis de reconnaître la main de la

maçonnerie dans un grand nombre d'événements politiques de tout le XIX^e^ siècle et du début du XX^e^, particulièrement dans les pays catholiques de race latine ; toutefois, la rendre responsable de tous les maux dont souffre notre civilisation actuelle témoignerait d'une vue par trop simpliste de l'histoire. Il est facile de choisir les sociétés secrètes comme bouc émissaire et de leur endosser un tas de responsabilités. Il faudrait veiller toutefois à ne pas renouveler dans un sens opposé le spectre de la « Congrégation ». Il faudrait aussi ne pas perdre de vue les responsabilités catholiques, surtout des intellectuels, dans le développement même de la franc-maçonnerie. Ces quelques remarques n'enlèvent d'ailleurs rien à la solidité du réquisitoire ; elles ne font qu'en limiter la portée.

R. Mols, S. I.

La Bourse de Bruxelles. Son rôle et ses activités. Bruxelles, Edit. de l'amicale St. Mathieu, 1938, 25 × 20 cm., 76 p. Prix : 10 frs.

La Bourse ! Pour le profane, accoutumé aux diatribes de la presse, ce mot évoque l'idée d'une activité mystérieuse, souvent suspecte. Or voici que des guides très avertis s'offrent à nous introduire dans le palais de la Bourse à Bruxelles et à nous faire assister aux principales opérations qu'on y pratique. Ces ciceroni, aussi aimables que compétents, sont des membres de l'Amicale Saint Mathieu, groupement d'agents de change catholiques fondé il y a quelques années. Après nous avoir rappelé succinctement les régimes légaux successifs de la Bourse en Belgique depuis 1801, on nous présente l'association des agents de change et leurs collaborateurs, puis on nous fait assister tour à tour aux opérations du marché du comptant, du marché à terme, du change et de l'arbitrage. On y expose non seulement le mécanisme général de ces opérations mais encore les détails d'organisation propres à la Bourse de Bruxelles ; on nous fait même visiter les diverses salles ou galeries où s'exercent les activités variées des boursiers.

Tout cela est expliqué en termes parfaitement intelligibles pour les non-initiés. Des photos prises en pleine fièvre boursière illustrent heureusement les exposés. Texte et photos ont reçu une présentation élégante. Notre visite à la Bourse de Bruxelles se termine par l'évocation du rôle social de l'agent de change et un exposé sur les exigences morales de la profession. Cette dernière partie est due au R. P. Laureys, conseiller moral de l'Amicale Saint Mathieu.

Nous sortons enchantés de cette prise de contact avec le milieu boursier, un peu mieux au courant des opérations qui s'y déroulent, pleins d'admiration pour l'organisation technique de la Bourse de Bruxelles et pour l'idéal social et moral exposé par nos guides. Leur heureuse initiative mérite toutes nos félicitations.

C. Mertens, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*